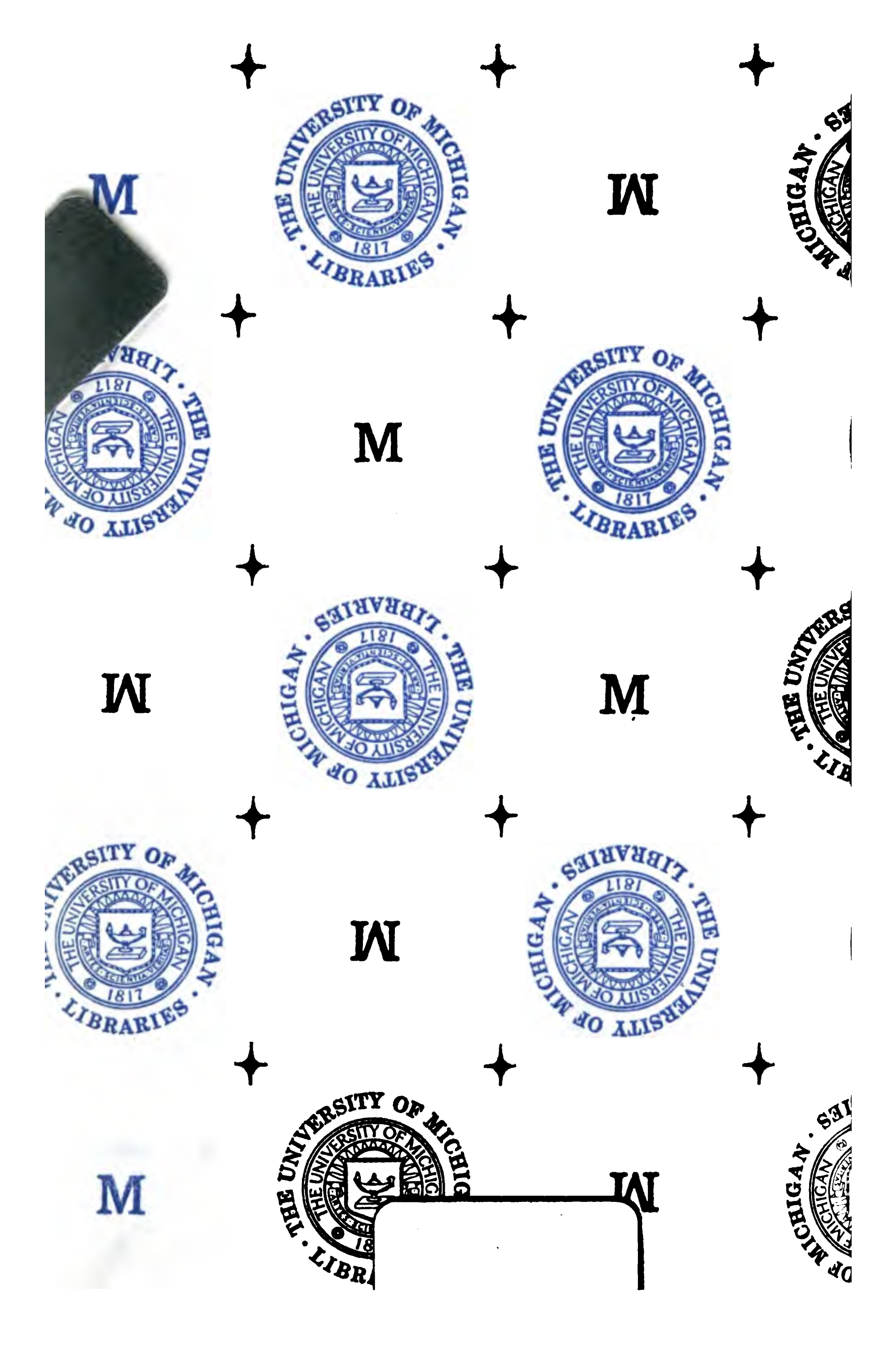
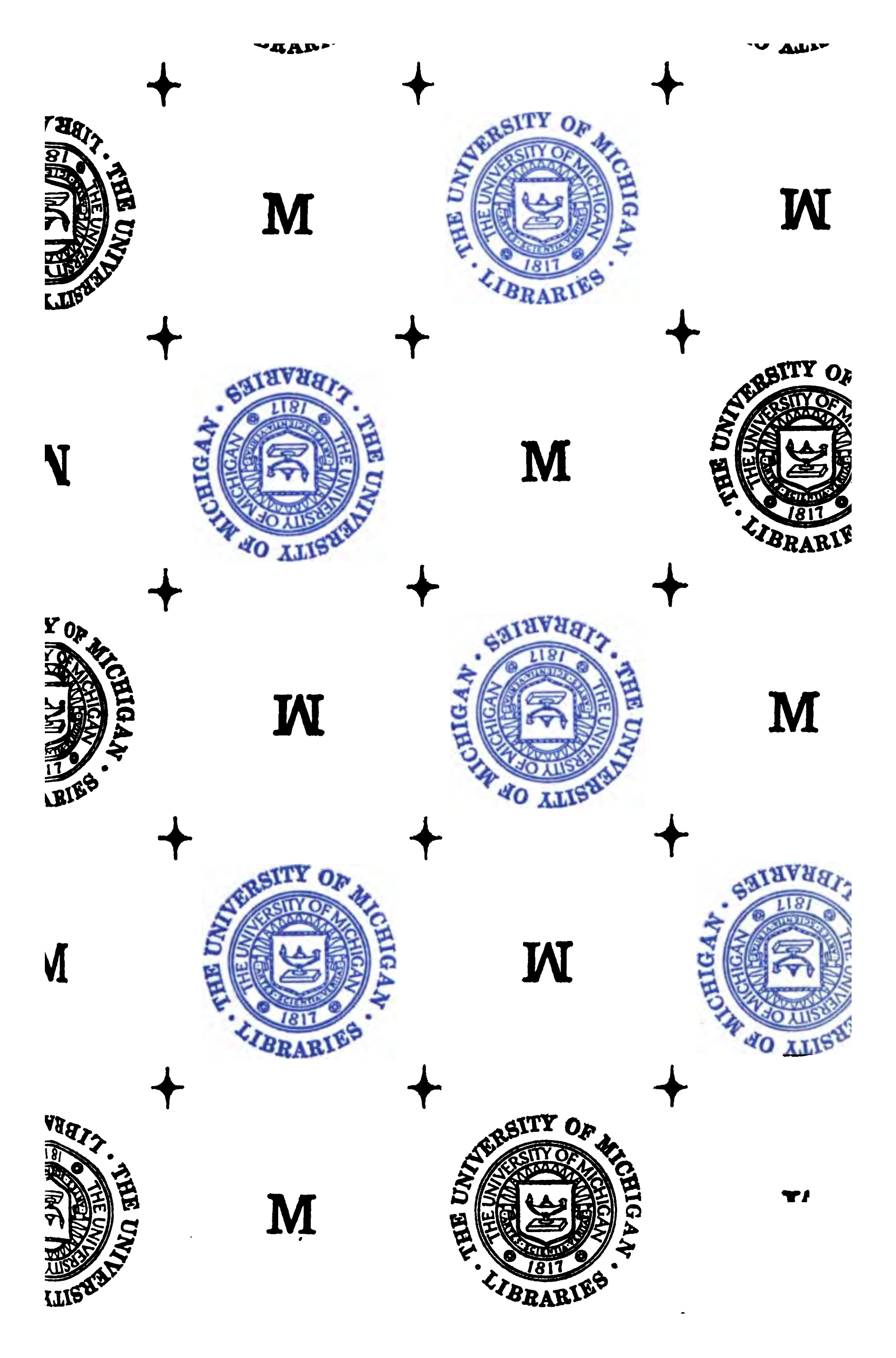
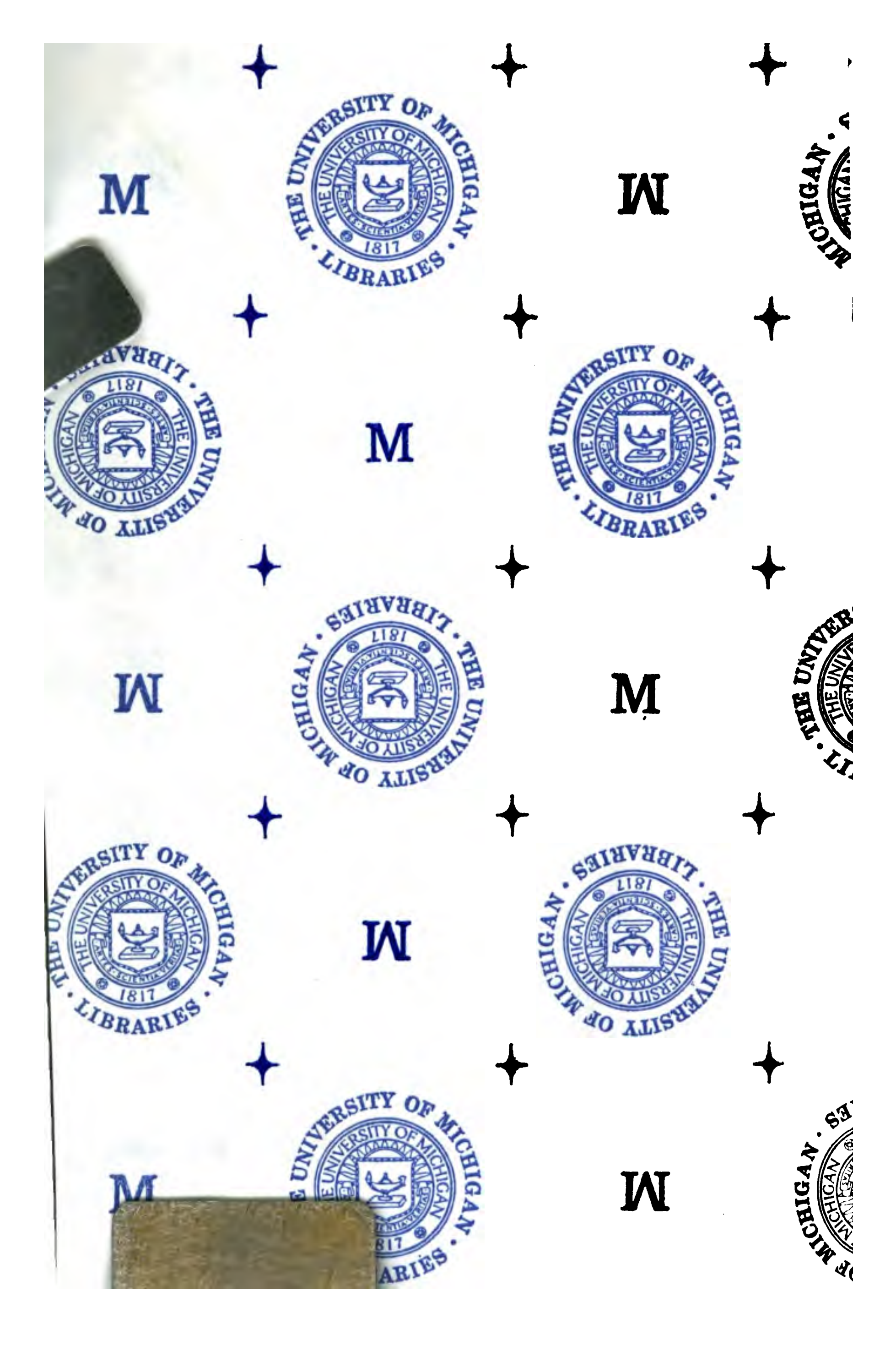
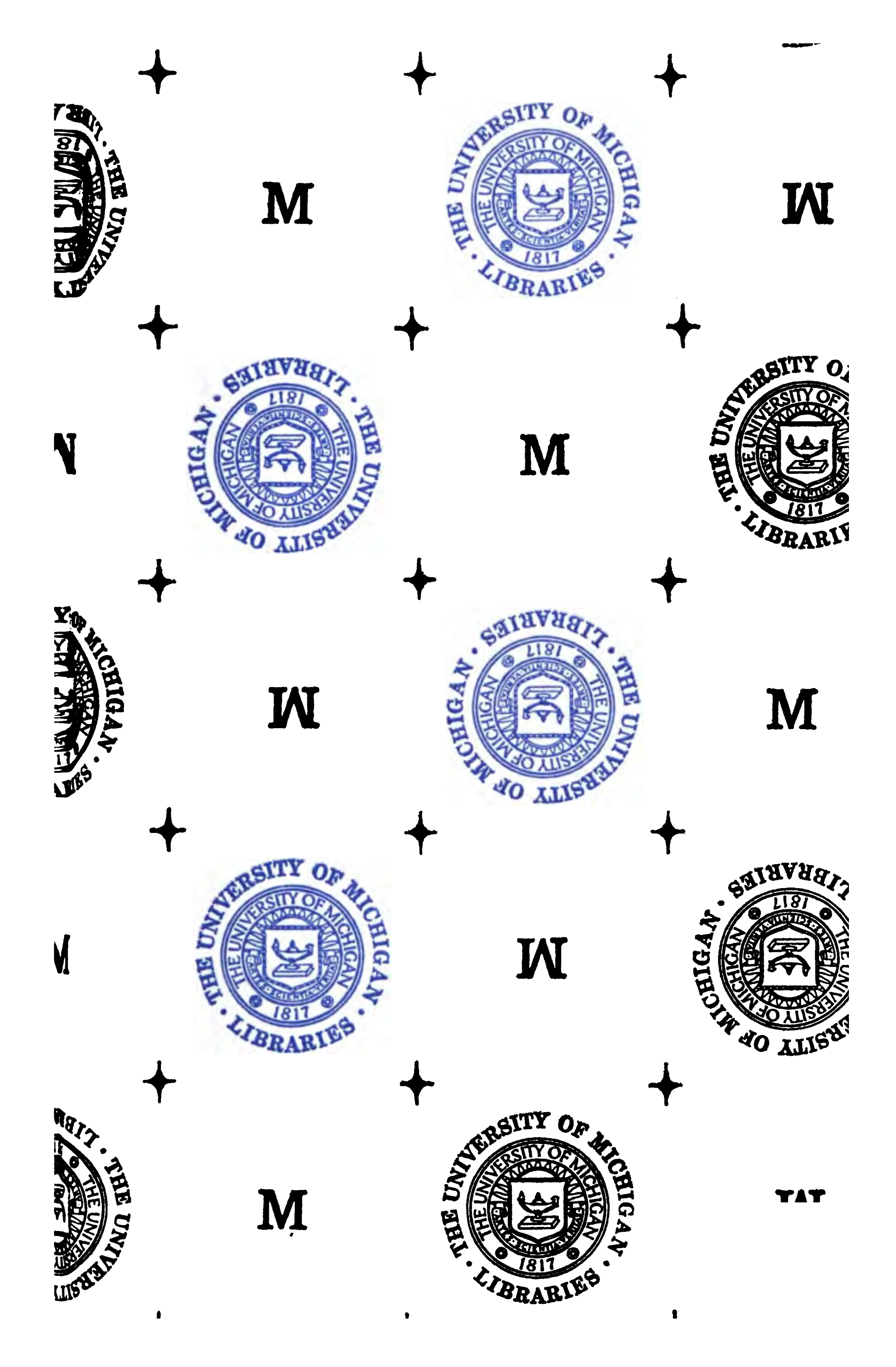





THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
1817
M







Anti-Materialismus.

Vorträge

aus

dem Gebiete der Philosophie

mit

Hauptrücksicht auf deren Verächter.

Von

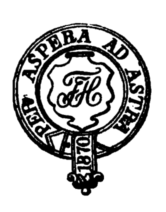
Dr. Ludwig Weis.

Motto: Die Philosophie ist nicht Brodwissenschaft, aber geistiges Brod und Bedürfniß.

Jean Paul.

Die Philosophie besteht in der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit.

Leopold Schmid.



Erster Band.

Berlin, 1871.

Verlag von F. Henschel.



Herrn Professor Dr. Friedrich Harms

als Zeichen seiner Hochachtung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Diese Schrift spricht gegen den Materialismus der Naturwissenschaft, weil diese ganze Lehre eine Unmöglichkeit ist und bis auf den heutigen Tag nur subjectiver Idealismus blieb, und dies auch für immer bleiben wird. Da mir aber Materialismus überall da ist, wo das sinnlich Anschaubare, Stoff oder Wort, als das allein Gewißheit Gebende und Wahre behauptet wird, so wendet sich mein Antimaterialismus auch gegen den Materialismus der Theologie, wo der Buchstabe mehr gilt, als der Geist, den er verkündet. Deshalb freut es mich auch, am Schlusse dieser Arbeit diese nahe Beziehung von Naturmaterialismus und Orthodoxismus ausgesprochen zu finden, von einem Theologen selbst, von Herrn Prof. Lipsius in seinem schönen Vortrage über Glauben und Wissen.

Ruhrort, März 1871.

Dr. Ludwig Weis.

Inhalt.

Berichtigung.

Auf Seite 111 Zeile 2 der Ueberschrift lies d. i. der Seele statt d. i. der Sinne.

Erster Vortrag.

Die Entstehung und Aufgabe der Philosophie.

Bei der Verurtheilung, mit der heute wohl allgemein alles Philosophiren aufgenommen wird, vermag ich nur mit einer gewissen Befangenheit diese Vorträge zu beginnen. Ist es doch kein geringerer als Alexander von Humboldt, der den oft gehörten Ausspruch that: „Philosophie ist die Kunst einfache Begriffe in mystisch schwerfälliger Weise wiederzugeben.“ Und betrachtet doch die Strömung heutiger Zeit so ziemlich allgemein die Philosophie als ein vergebliches Bemühen.

Bei dieser Befangenheit drängt es mich denn gleich im Beginn, wenigstens Einer Ihrer Widerreden entgegen zu treten. Sie sagen: „Ach was, Philosophie! Das ist ja keine Brodwissenschaft!“ Lassen Sie mich mit Jean Paul erwiedern: Philosophie ist nicht Brodwissenschaft, aber geistiges Brod und Bedürfniß.“ Und in diesem Sinne werden Sie, hoffe ich, auch das Philosophiren als lebensberechtigt anerkennen. Es ist mit der Philosophie, wie mit dem Millionärsein. Es ist keine Nothwendigkeit zum Leben, daß man Millionär ist, aber es ist eine angenehme Zugabe zum Leben die Million zu haben und ist Bedürfniß eines Jeden die Million zu erringen. Man kommt auch mit dem gesunden Menschenverstand durchs Leben, aber es ist mehr als Annehmlichkeit fürs Leben, den Verstand philosophisch durchbildet zu haben; sich von zufälligen Anschauungen und partheiisch getrübten Vorstellungen befreit, verurtheilsvollen

Engsinn zertrümmert und den geistigen Blick durch den Quell der Unendlichkeit getränkt zu haben.

Die Philosophie ist aber auch Bedürfniß jedes Einzelnen. „Es kann beim Menschen nie die Frage sein, ob philosophiren, ob nicht philosophiren, sondern blos, ob gut oder schlecht philosophiren. Denn Jeder philosophirt. Es besteht die Philosophie in der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit", sagt Leopold Schmid (Einleitung in die Philosophie S. 4). Man kann daher sagen, alle Menschen sind Philosophen, entweder reiche oder arme. Doch theile ich nicht ganz die Ansicht jener, welche sagen, der Reichthum an Philosophie stehe in umgekehrtem Verhältniß zum Reichthum an Geld und Kuxen. Der gesunde Menschenverstand philosophirt ebenfalls, er hat das Bedürfniß das Endliche ans Ewige zu knüpfen, aber sein Thun in der Wissenschaft ist nicht anders, wie das des Raubbaues im Bergwerksbetrieb. Nur das oberflächlich leicht Daliegende wird hier hervorgesucht; das tief und schwer zu Gewinnende wird in der Tiefe gelassen, und unbekümmert bleibt man darüber, ob Stützen, die man gebraucht, hinterwärts einstürzen und tiefere Lager vergraben. Und wie oft nicht wirft auch der gesunde Menschenverstand an Einer Stelle das als Stütze weg, was er an anderem Orte als begründende Stütze behauptete! So wenig der Raubbau der wahre Gang im Bergwerksbetrieb ist, so wenig ist der leichtspringende, schnellfertige Gang des gesunden Menschenverstandes der Weg der wahren Wissenschaft. Gesundheit des Verstandes ist freilich das erforderliche Bedürfniß zu aller Erkenntniß, aber nicht springend, nicht in halbklaren, durch Partheivorurtheile getrübten Vorstellungen und Anschauungen stehen bleibend, darf der Verstand sich ergehen, sondern das Wesen der Dinge aufsuchend, muß er still und stetig fortschreiten, das Einzelne stets an das Ganze, das Endliche stets an das Ewige zu knüpfen sich bestreben. Diese Verknüpfung alles Einzelnen zum harmonischen Ganzen, diese

Betrachtung alles Endlichen im Lichte des Ewigen ist das Thun aller Wissenschaft und ist das eigenste Thun jenes Strebens, das die einzelnen Fachwissenschaften zu einem Ganzen vereinen, die einzelnen Wahrheiten mit der Wahrheit des ewigen Urquells des Alls verküpfen will; d. h. dies ist das Streben der Philosophie.

Nachdem ich nun so, um mich zu rechtfertigen, im Allgemeinen das Streben der Philosophie angegeben, könnte ich, um für den Fortgang Interesse zu erwecken, bedeutender Männer Erklärungen vorführen und sagen mit Hegel: „Philosophie ist die sich entwickelnde Vernunft oder die Wissenschaft des Absoluten" — mit Schelling: „über die Natur philosophiren, heißt: sie construiren" — mit Herbart: „Philosophie ist Bearbeitung der Begriffe" — mit Sokrates: „Philosophie ist die Hebammenkunst der Selbsterkenntniß" — mit Plato: „Die Philosophie ist das sich selbst klar und deutlich gewordene Bewußtwerden desjenigen, was von dem wahrhaft göttlichen Wesen und Wissen in unsrer Seele selbst ursprünglich eingebildet liegt" — mit Aristoteles: „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien, des wahrhaft Seienden." Ich könnte die Citate noch häufen, aber ich fürchte schon durch die Gegebenen Ihren Widerspruch gegen die Philosophie aufs Neue erregt zu haben. Denn Sie werden mir wohl zurufen: „Nun, siehst Du nicht, daß jeder seine eigene Definition aufstellt? Was hat es also mit der behaupteten Allgemeingültigkeit einer Philosophie zu sagen? Wie magst Du Dich mit einem Gegenstande beschäftigen, der in unendlicher Verschiedenheit aufgefaßt wird und deshalb unmöglich eine klare, allgemein überzeugende Untersuchung zulassen kann?"

Namentlich werden die Naturforscher sagen: „Wir Forscher sind doch vernünftigere, practischere Leute; wir untersuchen nur Gegenstände, welche klar und deutlich vor Augen liegen, so daß Jedermann sofort weiß, um was es sich handelt. Eine Pflanze, ein Thier, eine magnetische, eine electrische, eine chemische Erscheinung, das sind doch Dinge, die jeder klar vor Augen hat,

und die bei ihrer Untersuchung gefundenen Gesetze haben den Vortheil, daß sie sich selbst dem Forscher darbieten und nicht erst durch dessen Dichten und Träumen aufgestellt werden; während in der Philosophie, wo man Unsinnliches, Unsichtbares zu begreifen strebt, alles Thatsächliche aufhört, und wir deshalb denn auch soviel Gedanken über philosophische Systeme finden, als Hirnkästen sich damit abgeben."

Gewiß, das ist ein hartes Reden der Naturforscher, aber man hört es oft. Ja wir behaupten sogar: es ist die Freude der heutigen Zeit solche Reden zu hören; es ist ihr Stolz, daß die Naturforschung solche Reden führen kann, weil dies die sich ins Unsinnliche verlierende Philosophie als unfruchtbar erkannt heißt.

Trotzdem ist sicher, daß dieses Reden, so sehr es auf Thatsachen pocht, nur am Scheine klebt und nicht aus der Vernunft geboren ist; ja daß es nicht einmal klar weiß, was es sagt. Sehen wir doch einmal näher an, was die Naturforschung betrachtet: Die Pflanze, das Thier. Ja, hier ist Anschauung genug. Wer Oberförster ist, stellt sich bei einer Pflanze sofort einen Baum vor; der Bauer denkt an sein Korn, der Verliebte an die Rose, und wer am Palmsonntag zur Kirche geht, holt im Süden vorher einen Palmenzweig, im Norden ein Weidenästchen. Bei den Thieren ist es nicht anders. Der Husar denkt an sein Pferd, der Müller an seinen Esel, der Tuchfabrikant an die Schafe und der Darwinianer an den Gorilla. O nein! Hier fehlt es nicht an Anschaulichkeit, und Niemand wird einen Zweifel setzen in die Berechtigung der Untersuchung solcher anschaulichen Dinge. Aber nun sollen wir wissenschaftlich verfahren, wir sollen sagen: was ist eine Pflanze? was ist ein Thier? Wir sollen die Vorstellung befreien von den Hüllen, in welche sie der Förster, der Bauer, der Fabrikant, der Verliebte, der Fromme gekleidet, wir sollen Begriffe aufstellen und begrifflich sagen: was ist eine Pflanze? ein Thier? — Offengestanden, wir Naturforscher wissen es nicht, schreiben aber Bücher darüber. Und ich

selbst schrieb „Elemente der Botanik", die sich der Schuleinführung erfreuen. Ich machte es also, wie alle Naturforscher, welche schreiben und lehren über etwas zur Zeit noch nicht Definirbares.

Wenn wir uns freilich an die auffallendsten Formen halten, so können wir sagen: Pflanzen sind Naturkörper mit Wurzeln, Blättern, Stengeln, Blüthen; Thiere sind Naturkörper mit Kopf, Rumpf, Extremitäten. Aber ein rascher Blick auf die Fucus des Meeres, auf den grünen Schlamm der Sümpfe, sowie auf die Cestoden oder Bandwürmer lehrt uns bandartige Pflanzen- und Thierkörper kennen und somit, daß die äußere Form kein trennendes Merkmal abgiebt. Wendet man sich an die Ernährung, so ist freilich leicht zu sagen: Pflanzen sind Naturkörper, welche die Nahrung durch äußere Endosmose zu sich nehmen, d. h. es schwitzen gleichsam die Nahrungsstoffe durch die Wurzelenden oder die ganze Oberfläche in die Pflanze ein, während die Thiere die Nahrung durch eine Oeffnung, einen Mund, zu sich nehmen, auf einmal in Masse verschlucken. Aber auch dieser Unterschied der Ernährungsweise ist nicht durchschlagend, denn die Bandwürmer z. B. ernähren sich endosmotisch wie die Pflanzen. Man sagt: Thiere sind Naturkörper mit einem Magen, aber er fehlt bei Polypen, wie bei den Pflanzen. Man sagt: Pflanzen athmen Kohlensäure ein und Sauerstoff aus, die Thiere athmen umgekehrt Sauerstoff ein und Kohlensäure aus. Aber auch bei den Pflanzen findet sich zur Nachtzeit dieselbe Athmung; nur im Sonnenlicht hauchen sie Sauerstoff aus; ja die nicht grünen Schmarotzerpflanzen und Pilze athmen stets wie die Thiere Sauerstoff ein und Kohlensäure aus. Man glaubte in der chemischen Beschaffenheit der Zellenwand die Trennungsmarke gefunden zu haben und sagte, die Pflanzenzellwand ist stickstofffreie Cellulose, aber derselbe Stoff findet sich im Mantel von Weichthieren; und das stickstoffhaltige Protoplasma der Pflanzenzelle ist chemisch gleich der Sarcode, der contractilen

Muskelsubstanz niederer Thiere. Die Möglichkeit freier Ortsbewegung galt lange als trennend, aber den Polypen fehlt sie, während viele Algensporen sie zeigen. Man sagte, die Membran der Thierzelle ist contractil, die der Pflanzenzelle nicht, aber das Protoplasma ist contractil wie die Sarcode niederer Thiere. (Claus, Zoologie S. 9.) Ja sogar, wenn wir die Gleichartigkeit der Bewegungserscheinungen bei niederen Thieren und Pflanzen betrachten, so sucht man vergebens nach einem sicheren Kennzeichen, wonach die eine Bewegung eine willkührliche ist, die andre nicht. Dasselbe ist von der Empfindung zu sagen. Viele niedere Thiere sind ohne Nervensystem und ohne Sinnesorgane, sie reagiren auf Reize nicht stärker als Pflanzen; ja es giebt Pflanzen, wie die Mimosa, deren Reizbarkeit eine empfindlichere ist, als die vieler Thiere. Wollte man nun noch das Bewußtsein als Trennungsmarke hinstellen, so würde sich sofort zeigen, wie unsicher es ist, da uns bei niederen Thieren alle Vorstellung über ihre Kraft des Bewußtseins abgeht.

So ist also nach keiner Seite hin eine scharfe Trennung möglich. Was sind daher Pflanzen? Was sind Thiere? Wir wissen es nicht. Es ist uns Naturforschern zur Zeit nicht möglich, einen allseitig befriedigenden Begriff dieser Dinge zu geben, und trotzdem geben wir einstweilen Erklärungen, forschen aber weiter und suchen das Nicht-Definirbare, das noch nicht zu Erklärende, das Nicht-Anschaubare, das Unsinnliche zu begreifen.

Sind wir Naturforscher bei electrischen, magnetischen, chemischen Erscheinungen besser gestellt? Nein! Nein! Jedermann kennt den electrischen Blitz, den magnetischen Kompaß und weiß, daß beim Ausschmelzen des Eisens im Hochofen ein chemischer Proceß stattfindet, aber was ist das den Vorgängen zu Grunde liegende? Was ist electrische, magnetische, was chemische Kraft? Niemand weiß es. Jedermann kennt die Erscheinungen. Eine Masse Anschauungen davon füllen den Kopf, aber wenn nun die Einzelnen daran gehen, das Angeschaute Andern in Worten

mitzutheilen; wenn sie es begrifflich erfassen, nach seiner Ursache, seinem Wesen erklären wollen, dann gehen die Begriffe auseinander, noch mehr als bei der Erklärung dessen, was Philosophie ist. Trotz dieses Auseinandergehens der Erklärungen ermüdet die Naturforschung nicht; sie lebt der Zuversicht, das Nichtbegriffene zu begreifen und arbeitet rüstig fort, um irrthümliche Auffassungen zu entfernen und den wahren Begriff zu gewinnen. Warum nun, weil die Naturforschung dem zu Begreifenden, der Begriffgewinnung nachstrebt, warum nun will sie eine Wissenschaft nicht gelten lassen, die nach Herbart ja auch nichts anders will, als Bearbeitung der Begriffe?

Die Naturforschung pocht darauf, von Thatsachen auszugehn, vom Blitz, von der Rose, dem Pferde u. s. w., aber wir sahen schon, wie sie darauf ausgeht, die Anschauungen zu entkleiden der Hülle, unter welcher der Husar, der Verliebte u. s. w. diese Gegenstände auffaßt. Sie will aus der Mannigfaltigkeit der Formen das ihnen zu Grunde liegende Gleiche, sie will aus dem Wechsel der Erscheinungen das Bleibende, das ewig Dauernde, das Wesentliche erkennen; sie will das Angeschaute in seiner Wahrheit begrifflich erfassen. Stellt sie sich also nicht dieselbe Aufgabe, wie Aristoteles, wenn er sagt: „Philosophie ist die Wissenschaft des wahrhaft Seienden"? Wozu also der Lärm dagegen?

Und jene Thatsachen, auf welche die Naturforschung pocht, sind sie nicht bloße Anschauungen von Husaren, Verliebten, Bauern u. s. w.? Schrumpfen sie also nicht zu mangelhaften Anschauungen zusammen, die erst ihrer sinnlichen Hülle entkleidet, zum Begriffe erhoben werden müssen, um vom Geiste des Menschen begriffen und in ihrer Wahrheit erfaßt zu werden? Gewiß, die Naturforschung, indem sie dieser Wahrheit nachstrebt, verläßt den Boden der Sinnlichkeit, des sichtbar Wahrnehmbaren, und strebt wie die verspottete Philosophie Unsinnlichem nach. Ist doch noch nie der Begriff einer Sache, einer Pflanze, eines chemi-

schen Vorganges gesehen, gefühlt und gerochen worden. Gehört oder gelesen nur kann er werden, als der lautlich oder schriftlich geäußerte Ausspruch eines Geistes, der ihn durch die Thätigkeit des Denkens geboren. Eine Arbeit des Denkens ist also die Naturforschung, und jene Thatsachen, jene Anschauungen, die von dem Denker erst zerrupft werden müssen, um das Wesentliche erscheinen zu lassen, sie sind nur der zu erkennende Stoff, der gegebene Inhalt für die Denkthätigkeit, der Zügel, der das Denken abhält, sich in wesenlose Begriffsgestaltung zu verlieren.

Man nennt Vernunft, das Vermögen zu denken, das Vermögen der Begriffe. Sie wird entwickelt, geschult und bereichert durch die Denkarbeit der Naturforschung. Leistet diese also etwas anderes, wie jene Wissenschaft, von der Hegel sagt: „Philosophie ist die Entwickelung der Vernunft"? Wozu also der Spott gegen die Philosophie, weil sie voraussetzungslos auftreten zu wollen behauptet, und da das in der Naturforschung behauptete Ausgehen von Thatsachen sich in der That als Schein erweist. Denn diese Thatsachen sind nur schwankende Anschauungen, aus denen erst die Thatsache, d. h. das ewig Wahre, das Allgemeine, das Gesetz und der Begriff durch Denken zu gewinnen ist!

Nun, wenn also die Naturforschung selbst nicht von Thatsachen ausgeht, sondern diese erst am Ende ihrer Denkthätigkeit gewinnt; wenn sie dem noch nicht Begriffenen nachjagt und zu diesem Zwecke die Arbeit des Sehens, Fühlens, Riechens, Schmeckens verläßt und als eine denkende, begriffentwickelnde Thätigkeit im Gebiete der Vernunft lebt, so wird es wohl erlaubt sein, einer Wissenschaft nachstreben zu dürfen, die zwar unter dem Namen Philosophie vielerlei aufgefaßt werden kann, die aber ebenfalls in der Vernunft und durch sie ihr Leben besitzt und nur das ewig Wahre zum Ziele hat. Man könnte sogar sagen, die Naturforschung sei nichts als Philosophie. Ja man muß dies sagen, wenn man die Natur auffaßt als den In-

begriff alles Seienden und Werdenden. Denn auch die Philosophie will das Seiende und Werdende begreifen. In der Regel aber wird die Natur als das Gebiet des unbewußt Seienden, dem Gebiet des bewußten Geisteslebens entgegengestellt, und deshalb da, wo man diese Trennung macht, ist die Philosophie die reichere Wissenschaft, da sie beide Gebiete umfaßt. Und da beide Welten, Geist und Natur, den denkenden Menschen zur Untersuchung reizen, so wird doch wohl eine Wissenschaft nicht zwecklos und unfruchtbar sein, die beide und die Ursachen beider betrachtet und von der deshalb Hegel sagt, „sie ist die Wissenschaft des Absoluten“, d. i. des ewigen Wesensgrundes des Alls, oder von der Plato sagt, „sie ist die Wissenschaft des Göttlichen“.

Das Princip der Arbeitstheilung beherrscht auch die Zeiten der Völkergeschichte. Die unsrige warf sich, reichsten Gewinn erlangend, auf die Untersuchung der unbewußt seienden Natur. Nur wenig Kräfte bearbeiten das geistige Gebiet. Aber die Zeit wird wiederkommen, wo die Hauptmasse das eben brach liegende Feld bebaut. Die Selbsterkenntniß des Sokrates wird wieder Parole werden; man wird wieder Zeit dazu finden, das Wesen des denkenden Geistes, die Thätigkeit der Vernunft begreifen, sein eigenes Ich erkennen zu wollen, sowie jenen Urquell des Bewußten und Unbewußten, die göttliche Urkraft!

Aber indem wir dieses Resultat aussprechen, wird uns Spott und Vorwurf. Der Spott freilich läßt uns unbekümmert, denn er entspringt der Strömung der Zeit, die bei der Fülle ihrer Arbeit, das unbewußt Seiende zu durchdenken, in der Meinung lebt, das, wofür sie im Augenblick kein Auge habe, das Geistige, existire überhaupt nicht für sich. Diese Strömung weicht wieder zurück und mit ihr der Spott. Thatkräftiger zurückweisend müssen wir uns aber verhalten dem Vorwurfe gegenüber, welcher der Philosophie wird. Jenem Vorwurfe gegenüber, der da sagt: die Philosophie ist thöricht und gesellschaftverderbend. „Denn“,

so heißt es, „ist es nicht thöricht, die ewige Wahrheit erdenken zu wollen, da die ewige Wahrheit durch Offenbarung gegeben ist? Ist es nicht gesellschaftverderbend, die Vernunft als Höchstes hinzustellen, da alsdann jeder selbst wissen will, jeder es besser wissen will, als der andere, und somit aller Glauben, aller Halt in der Gesellschaft verschwinden muß?"

Die Sache ist zu ernst, sonst könnte man einen Humor davon haben, daß die Vernunft, wodurch die Menschen vor den Affen geadelt sind, grade das die menschliche Gesellschaft Verderbende sein soll. Aber ganz können wir uns des Humors nicht enthalten, und möchten deshalb wünschen jenem schönen Reden unsre Billigung ertheilen zu können. Denn man könnte ja alsdann ein Schlaraffenleben führen, wie das Vieh auf der Weide, oder leben wie ein Gott in Frankreich, könnte essen und trinken und brauchte nicht — denken zu müssen, da ja mit der Offenbarung alles fertig ist. Ach leider klingt nur schön die Rede und fehlt ihr die Wahrheit, denn ohne Denken, ohne Gebrauch der Vernunft kommt man nicht fort, trotz der Offenbarung.

Wir könnten einfach sagen: zu jeder Offenbarung gehören zwei. Einer der offenbart und Einer, der nach dem Offenbarten sein Leben einrichtet, der das Offenbarte durch sittliches Thun, durch freie Selbstbestimmung verwirklicht. Ist dies nun anders möglich, als daß der, welcher das Offenbarte erfüllen will, auch weiß, was er soll? Daß er eindringt in den Geist der Offenbarung, d. h. sie denkend erfaßt? — Aber lassen Sie mich nicht so einfach darüber hinaus gehen!

Also die Offenbarung giebt uns die Wahrheit? Wo ist sie? Im Judenthum? Im Muhamedanismus? Nun, wir bleiben bei uns und es heißt: in der Bibel steht sie, und man nennt sie dictirt durch den göttlichen Geist.

Gut. Wir nehmen es freudig an. Aber nun finde ich mich mit Millionen in derselben Lage. Wir hatten noch nicht Zeit hebräischen und griechischen Urtext zu lesen. Wir müssen uns

also auf Uebersetzungen verlassen, aber auf welche? Auf die Römische? Die Lutherische? Die de Wette'sche? Alle unterscheiden sich. Welche ist die richtigste? Fängt nicht also schon fast vor dem Lesen unser Prüfen, unser Urtheilen, unsere Vernunftdenkarbeit an?

Wenn wir nun aber auch diese Unterschiede der Uebersetzungen als verschwindend klein ansehen wollen und annehmen, wir stünden vor dem directesten Urtexte, wäre dann die Offenbarung eine nackt zu Tage liegende? Nein! Sondern das Verkündete muß erst aus der Hülle der Worte herausgeschält werden; der Kern, das Wesen der Sache ist erst zu suchen.

Als Christus (Ev. Joh. VI, 51) sagte: „Ich bin das lebendige Brod, vom Himmel gekommen. Wer von diesem Brod essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt." Da hörte man unmittelbar die Worte, aber doch: „Da zankten die Juden unter einander und sprachen: Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?" Und als Jesus ihnen erklärend erwiederte: „Wer mich isset, derselbige wird auch leben um meinetwillen. Dies ist das Brod, das vom Himmel gekommen ist, nicht wie eure Väter haben Manna gegessen, und sind gestorben. Wer dies Brod isset, der wird leben in Ewigkeit." Da sogar noch sprachen viele seiner Jünger, die das hörten: „Das ist eine harte Rede, wer kann sie hören?" und ihnen den murrenden erwiedert denn Christus: „Der Geist ist es, der da lebendig macht; das Fleisch ist kein nütze. Die Worte, die ich rede, die sind Geist und sind Leben." Von dem an aber wandelten viele Jünger nicht mehr mit ihm; nur die Zwölfe blieben, und Simon Petrus sprach: „Herr, wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens; und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes."

Nun, wenn also schon zu der Zeit, wo das Wort unmittelbar aus Christi Munde aufgefangen wurde, dies Wort nicht die

Kraft haben wollte und nicht die Kraft haben sollte Jedermann gedankenlos zu fesseln, so daß also Alle das Gehörte geistig denkend erfassen mußten und ihm beistimmend folgen, oder es murrend verwerfen konnten, wird das jetzt dem geschriebenen Worte gegenüber anders sein? Müssen die Worte: „Wer an mich glaubt, von deß Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen.“ „Ich bin das Licht der Welt.“ „Ich bin die Thür.“ „Dies ist mein Leib“ u. s. w. nach ihrem lautlichen Ausdrucke, wörtlich nach ihrer etymologischen Bedeutung aufgefaßt werden? Oder ist nicht vielmehr der Sinn, der Geist des in den Worten enthaltenen Verkündeten aufzusuchen? Gewiß dies Letztere muß stattfinden, und da dies nicht anders möglich ist als durch die Thätigkeit der Vernunft, das Denken, so sehen wir denn auch ein massenhaftes Denken herfallen über diese Offenbarung, um den richtigen Sinn aus den Worten zu finden. Aber wer hat den richtigen Sinn gefunden? Rom, Luther, Zwingli, Calvin u. s. w.? Wer ist der hier Entscheidung giebt? Unser Denken allein. Denn jeder behauptet, die Wahrheit zu besitzen und fordert uns auf ihm zu folgen. Unser Urtheil wird aufgerufen, um aus freier Ueberzeugung die Entscheidung zu geben, und in Treue zu Gott die Confession auszusprechen. Es ist also unser Urtheil, unsere denkthätige Vernunft, an welche appellirt wird. Denken müssen wir; und die Offenbarung wäre todt, wenn wir ihr nicht denkend gegenüber träten und denkend ihren Geist erfaßten.

Hier kann man denn einwenden: „Ja dann hört ja alle Festigkeit der Offenbarung auf; der Menschen Denken erweitert sich; nach Jahrtausenden ist ihre Begriffsentwicklung eine andere; da müßte ja auch nach dieser Zeit die Auffassung der Offenbarung eine andere geworden sein, und so siehst Du, wie Du mit Deiner Vernunft stets nur Schwankendes zu Tage förderst, während doch der Schatz und die Wahrheit der Offenbarung ein ewig unveränderlicher ist!“

Wir könnten, um diesen Einwand zurückzuweisen, zu ent-

wickeln suchen, wie die Vernunft zwar Schwankendes zu Tage fördert, weil ihr überhaupt die Aufgabe wurde sich zu entwickeln und die ewige Wahrheit zu erringen; wie aber wohl der Hoffnung zu leben ist, daß dieses Schwanken als ein Fortschritt zu betrachten ist, als eine stets größere Annäherung an jenes hocherstrebte Ziel, sprachlich und begrifflich das Wesen zu erfassen, an das sich jeder Einzelne in schlechthiniger Abhängigkeit gekettet fühlt, und dessen Gesetz zu erfüllen dem Einzelnen die Kraft der Treue zum Ewigen unverrückbar gegeben ist, in welcher Begriffsform auch der Einzelne das Ewige weiß. Wir könnten daraus folgern, daß die Auslegung, d. h. die vernünftige Erfassung der Offenbarung heute eine reichere, klarere sein muß, als vor Jahrtausenden — und daß in Jahrtausenden sie wieder reicher und geistiger sein wird.

Ich sage, wir könnten in dieser Weise mit subjectiven Gründen uns vertheidigen; aber glücklicher Weise ist dies nicht nöthig. Wir können uns vollstandig objectiv verhalten und einfach daran erinnern, daß es eine Geschichte der Theologie, also eine Entwicklung der vernünftigen Erfassung des Ewigen giebt, um bewiesen zu haben, daß thatsächlich das stattfindet, gegen welches der Einwand sich erhob. Beweist nicht der stete Eifer nach neuer Auslegung; der ernste, arbeitsmühvolle Drang nach stets neuen Gründen und Stützen für das Festzuhaltende, daß in Wahrheit die Zeit stets eine andre wird, daß die Auslegung schwankt und den Menschen die frühere Auffassung nicht mehr genügt? Bemühte man sich nicht voll Eifer grade in den jetzigen Tagen damit, dem Volke das Schwankende aller Schriftauslegung zum Bewußtsein zu bringen, indem man in Rom durch Neufassung des Begriffs der Unfehlbarkeit des Papstes eine Lehre änderte, die, ehrwürdig durch ihr Alter selbst bei Gegnern, seither mit dem Ruhm des Alters, das Ansehn der Unveränderlichkeit, der über alles Schwanken feststehenden Stabilität vereinte? — Lassen Sie mich aber hier auch einen Gegner Roms, einen Mann an-

führen, dessen strenge, ja ich will sagen, kindliche Bibelgläubigkeit ich fast beneiden möchte.

Franz Delitsch, Professor der Theologie in Erlangen, schrieb ein „System der biblischen Psychologie", das in zweiter Auflage 1861 erschien. Mit Geist und Gelehrsamkeit sucht er darin wissenschaftlich darzulegen, wie nach der Schrift der seelische Bestand des Menschen, das Verhältniß von Leib, Seele und Geist aufzufassen sei. Er spricht dabei von dem Sündenfall und kann sich nicht enthalten, auch den Resultaten der Geologie Rechnung tragen zu wollen, wonach ja untergegangene Pflanzen und Thiere lange vor dem Menschendasein nachgewiesen worden. Wie stimmt nun dies damit, daß der Tod erst mit Adams Sündenfall in die Natur gekommen sein soll? Delitsch sucht nun nachzuweisen, daß all dies Elend schon vor Adam, schon durch Lucifers Abfall entstanden sei. Ströbel, einer seiner Kritiker der ersten Auflage, ruft nun freilich aus: „Was dünket Euch? lehrt das der alte Moses seine modernen Ausleger oder lehren sie's ihn?" Delitsch antwortet darauf in der zweiten Auflage S. 63 Anm.: „Die mosaische Schöpfungsgeschichte ist aus Offenbarung geflossen, und nachdem Heilserkenntniß und überhaupt Wahrheitserkenntniß seit Mose einen Weg von drei Jahrtausenden zurückgelegt haben, sind wir allerdings im Stande, Dinge, die über Mose's Verstand hinausgingen, zwischen den Zeilen der mosaischen Schöpfungsgeschichte zu lesen."

Wie nun? Was nutzt nun eine Offenbarung, bei der man erst 3000 Jahre warten muß bis sie verständlich wurde und bei der man zwischen den Zeilen zu lesen gezwungen ist? Was sie nutzt? Sie nutzt als Stoff, als Material zum Denken. Sie ist die Materie des Theologen, und weil Materialismus überall da ist, wo man den Geist hintansetzend, am sinnlich Anschaubaren haften bleibt, so ist auch die Schrift fähig, da wo man am sinnlich anschaubaren Worte klaubt, einen Materialismus, einen Engsinn geistiger Befangenheit zu erzeugen, der, weil er den

Geist des Ewig-Seienden verkümmert, für das sociale Leben schlimmere Folgen hat, als aller Materialismus der Naturforschung.

Die Offenbarung ist also der Stoff der Bearbeitung; sie zwingt uns unser Denkvermögen zu brauchen, um die Schätze zu heben, den Geist zu ergründen; sie zwingt uns, zu denken, da sie ohne dies verschlossen und todter Buchstabe bliebe.

Wir sehen, ohne Denken kommen wir nicht weiter. Denken müssen wir. Unsere Vernunft müssen wir gebrauchen, wenn wir die Offenbarung lebendig haben wollen. Aber ein neuer Einwand tönt uns jetzt entgegen. „Gut!“ heißt es, „brauche die Vernunft, aber wenn keine Erleuchtung dabei, so hilft sie Dir doch nichts!“

Ich habe den vorigen Einwand objectiv zurückgewiesen und Andere reden lassen, gestatten Sie mir jetzt, wo es sich ja um subjective Entscheidung handelt, das subjective Verfahren, lassen Sie mich mit der Offenheit eines Cartesius erzählen, wie ich zur Zurückweisung dieses Einwandes kam.

In eine naturwissenschaftlich praktische Thätigkeit ward ich frühzeitig versetzt. Jede Pflanze lebt von dem Boden, in dem sie steht. Auch mich tränkte die Naturforschung und der Strom der Zeit, und so ward ich begeisterter Anhänger der Lehre, daß alles sich von sinnlichen Stoffen entwickele. Aber mit der Zeit ward mir die Lehre zu eng, ich strebte weiter — wohin? wohin? Ich gestehe, ich hätte damals viel darum gegeben, nicht mehr — denken zu müssen, und so besuchte ich, um Ruhe der Gewißheit zu erlangen durch eine selbstgewisse Theologie, eines Tages in Berlin das Colleg des jetzt verstorbenen Prof. Hengstenberg. Das war aber einmal und nicht wieder. Und damals zürnte ich fast dem Manne, der mich aus der Ruhe des Nachfolgen-Wollens in die Unruhe des Selbstdenkens zurückwarf. Er sprach, ich weiß nicht mehr worüber, aber er vertheidigte eine seiner Ansichten und sagte: „ja, meine Herren, freilich nur die Erleuch-

tung kann uns helfen und den wahren Sinn verstehen lassen." — Da hatt' ich genug; denn ich merkte, daß man auch hier sich selbst helfen müsse; daß man selbst denken müsse. Denn Erleuchtung? Wo ist sie? Wer hat sie? Hängt sie am Professortitel? Wenn ich nun vertrauend dem Worte: „Wenn zwei in meinem Namen beisammen sind, so will ich mitten unter ihnen sein" selbst in mir das Zutrauen hätte, erleuchtet zu sein? Aber ich habe nun einmal das Unglück, daß, wenn ich auch begreifen kann, wie Jemand in der Noth voll Vertrauen auf Gott dem Elend muthig entgegen arbeiten kann, ich doch weder damals noch heute begreifen konnte, wie man den Muth haben könne, seine Ansicht dadurch zu stützen, daß man als einer besonderen Erleuchtung gewürdigt, sich rühme. Und gesetzt auch, ich hätte ein Interesse gehabt, an eine besondere Erleuchtung des Mannes zu glauben, so standen alle seine Gegner ihm gegenüber und behaupteten: ihr Verstand sei der erleuchtete. Wer hat nun Recht? Bleibt nicht auch hier wieder übrig, selbst zu prüfen und zu urtheilen, wessen Erleuchtung die richtige ist?

Wir sehen, gedacht muß werden, geprüft muß werden und ohne Vernunft wissen wir nichts, trotz der Offenbarung. Da kommen wir denn jetzt zu dem weiteren Einwande, daß wenn man mit der Vernunft an die Offenbarung gehe, aller Glaube und somit aller Halt in der Gesellschaft aufhöre. — Ist dieser Einwand richtig? — Ja, er ist es, soweit er das Glauben betrifft. Denn wir müssen sagen: durch Wissen wird Glauben vernichtet. Trotzdem aber ist der Einwand auch falsch; ja wo er trotz besser Wissen vorgebracht wird, ist es sogar Lüge zu sagen: durch Wissen wird Glauben vernichtet. Wie der behauptete Widerspruch aufrecht zu halten sei? Einfach dadurch, daß das Wort: „Glauben" doppelsinnig ist, daß es zwei verschiedene Begriffe enthält.

Zuerst ist „Glauben" ein einfaches Fürwahrhalten, ein unvermitteltes Wissen, man kann auch sagen: es ist ein gedanken-

loses Jasagen zu den Behauptungen eines Andern. Gewiß, dieser Standpunkt ist nicht der des Menschen würdige. Der Mensch heißt geistig, gottähnlich geboren und soll seine Geisteskraft gebrauchen und üben; er soll nicht bei diesem unvermittelten Wissen, diesem gedankenlosen Jasagen stehen bleiben; er soll Gründe aufsuchen; in das Wesen des Für-wahr-gehaltenen selbst eindringen und so zu einer begründeten, einer systematischen Wissenschaft aufsteigen. Wo dieses geschieht, da wird freilich Glauben vernichtet, denn an die Stelle des gedankenlosen Ja, ist ein gedankenvolles Ja getreten. Aber ist es nicht unsre Pflicht, dieses gedankenlose Glauben zu beseitigen und durch den Gebrauch der Vernunft eine freie, selbstgewisse Ueberzeugung zu gewinnen?

Wir sehen also, daß wirklich Glauben durch Wissen vernichtet wird, sogar daß es Pflicht der Menschheit ist, diese Vernichtung allseitig durchzuführen und wie deshalb auch in der Geschichte der Theologie die Arbeiter sich mühen, den Geist der Offenbarung zu erfassen und das Für-wahr-zu-haltende in ein Vernunftsystem, in eine Wissenschaft des Ewigen zu bringen, das Glauben durch Wissen zu vernichten. Wie kann man da noch jene widersprechende Behauptung festhalten wollen: Glauben wird nicht durch Wissen vernichtet?

Wir müssen hierzu das Wort „Glauben" in seiner zweiten Bedeutung festhalten, wonach es gleich ist mit: Jemandem Vertrauen schenken, Treue zu ihm üben. Aber wird dieses Vertrauen, wird diese Treue nicht grade dadurch vermehrt, daß ich mir genaue Wissenschaft von diesem Jemand verschaffe? Wird nicht mein Vertrauen, meine Treue zu Gott, dann am edelsten werden, wenn ich mir ihn in seiner Wahrheit zum Bewußtsein zu bringen, wenn ich sein Wesen mit ernstester Wissenschaft zu durchdringen strebte? Niemand wird es läugnen. Der reinste Begriff von Gott, das wahrste Wissen von ihm, giebt auch das wahrste Vertrauen, die reinste Treue zu ihm. Das heißt also: Glauben wird nicht vernichtet, sondern gestärkt durch Wissen.

Sprachlich wird unterschieden: Das Glauben und der Glaube. Man könnte nun, um beide widersprechende Behauptungen verständlicher zu trennen, sagen: Das Glauben wird durch Vernunft vernichtet und soll es werden, aber der Glaube wird durch Vernunft gestärkt und vermehrt und soll es ebenfalls werden. Indeß auch so lassen sich beide Behauptungen vertauschen und zu Täuschungen benutzen. Ich möchte daher am liebsten — wie Plato die Poesie aus dem Staate — das Wort „glauben" ganz aus der Sprache verbannen und statt: „das Glauben" gesagt haben: Fürwahrhalten; sei dies nun ein bloßes Meinen oder ein begründetes Wissen. Für „der Glaube" aber wäre zu sagen: Vertrauen, Zuversicht oder Treue. Etwas wenigstens würde dabei zu Tage treten. Es würde sich zeigen, ob jene, welche eifernd „Glauben" über „Wissen" stellen, wirklich nur jene Treue zu Gott gefährdet halten, oder ob sie nicht vielmehr deshalb eifern, weil sie meinen, durch die Ausbreitung selbstständigen Denkens werde ihr Ansehen vermindert, schwinde ihre Autorität. Es würde sich zeigen, ob man nicht aus Herrschsucht und engsinniger Eitelkeit überall die Furcht vor Atheismus da voranstellt, wo man gegen die Freiheit der Vernunft und die Kraft des Wissens streitet.

Wohl wünschte ich, daß jene Eiferer für den Glauben, also für die Treue zu Gott, offen bekennten, daß sie bei ihren wortreichen und also sprachlich mit Bewußtsein vorgebrachten Auslegungen der Schrift und bei ihren dogmatischen Streitigkeiten ebenfalls nichts anderes übten, als ihre Vernunft. Bezeichnet doch auch das alte Wort: „logos" ein doppeltes: „eine Geistesthätigkeit und das Erzeugniß einer solchen" (Delitsch S. 166). Es ist logos ein zwiefaches: „ein denkendes und ein gesprochenes" (Del. 180). Und „wie Denken und Sprechen, Geist und Sprache nothwendig beisammen sind", so kann auch das gesprochene Dogma nur von dem denkenden Geiste geboren werden, denn „das Wort ist (Del. 180) die Fassung des Gedankens." Wenn jene Eiferer daher offen bekennten, daß sie beim Dogmenbestimmen denkthätig

und Vernunft gebrauchend nach begründetem Wissen strebten, daß sie ihr Material, die niedergeschriebene Offenbarung, benutzend dächten und philosophirten so gut sie könnten, so würden sie vielleicht bei solchem Bekenntniß eine freiere Anerkennung zu Theil werden lassen jenem Philosophiren, das sein Material hauptsächlich nimmt; nicht aus dem geschriebenen Worte, sondern aus der Natur. Und weil nach dem die Treue zu Gott haltenden, die Natur ja in der That nichts anderes ist, als das Geschaffene, das durch Gott Gewordene, muß da nothwendig mit der Erforschung dieses Seienden und Werdenden Atheismus verbunden sein? Sollte nicht auch dem an dieser Offenbarung geschulten Geiste die vollste Berechtigung zu Theil werden müssen? Ich wünschte wohl diese Anerkennung der Naturwissenschaft! Würde dann doch wohl das Mißtrauen der Naturforscher gegen jenes verachtende Lager aufhören, und bei freierem Blick auf die verschiedenen Denkgebiete würde der trennende Riß beider Lager verschwinden in der gegenseitigen Achtung und in der Erkenntniß, daß zwei auf verschiedenem Wege dasselbe suchen: den Urquell des Alls.

Hiermit hoffe ich mit meiner Vertheidigung der Philosophie zum Schlusse gekommen zu sein. Zeigte ich doch, daß die Naturforschung eine philosophirende Wissenschaft ist, die Theologie desgleichen. Kann also Philosophiren überhaupt etwas thörichtes sein? Und da selbst die Theologie nach einem System strebt, somit nach einem reinen Gottesbegriffe, und da die Reinheit des Begriffs die Treue zu Gott stärkt und veredelt, ist da das Begriffentwickeln, das Philosophiren, etwas Gesellschaftzersetzendes? Treueverderbendes? Nein! Und Nein! Denn von schlechter Theologie oder Philosophie ist hier nicht die Rede.

Ich komme zum zweiten Theile meiner Aufgabe. Sicher werden Sie mir seither schon im Stillen zum Vorwurfe gemacht haben, daß ich ja von eigentlicher Philosophie gar nicht rede. Denn wenn ich auch zu zeigen gesucht hätte, daß Naturforschung

und Theologie durch Denken gewonnene Wissenschaften, Philosophieen seien, so wären beide doch noch nicht das, was man sonst unter Philosophie verstehe. Ja ich fürchte, indem ich Sie diesen Weg führte, in Ihnen auf's Neue Widerspruch erweckt zu haben. Sie werden sagen: „Nun, siehst Du nicht, daß die Philosophie Thorheit ist? Naturwissenschaft und Theologie umfassen ja Alles, Gott und die Welt, wozu ist also noch ein Drittes nöthig?“

Gestatten Sie mir nun, um das Wesen dieses Dritten darzuthun, in die Geschichte überzugehen und einen Blick auf seine Entstehung zu werfen.

Da wir es nun in den drei Wissenschaften mit denkenden, begriffentwickelnden Wesen zu thun haben, so hätten wir wohl bei der Frage nach der Entstehung der Philosophie mit den Anfängen des Denkens zu beginnen. Aber leider ist es hier sehr wenig, was wir wissen. Wir wissen nur, daß der Mensch nicht als abgeschlossenes Wesen auf die Welt kam. Mit selbstbewußter, geistiger Kraft hatte er sich zum Herrn der Erde zu machen. Er mußte erst Mittel und Waffen erdenken zu einem ruhig behaglichen Dasein; und wir wissen, hierin ist von der Naturforschung Mächtiges gewonnen, aber in dem, was der Menschen Gemüth erfüllt, ist volle Einsicht und Klarheit noch nicht vorhanden.

Eine Annahme über diesen Anfangszustand wird nun wohl erlaubt sein; sei es, daß wir behaupten, der denkende Menschengeist sei durch Gotteshauch entstanden; sei es, daß wir annehmen, der Vetter eines Affen habe sich plötzlich als selbstbewußtes Wesen erfaßt und habe bei dieser Erkenntniß sich sofort seiner zurückgebliebenen Vettern geschämt. *Eine* Annahme ist bei beiden Lehren wohl erlaubt, nämlich die, daß das zum Selbstbewußtsein erwachte Wesen nicht sofort vom Drang nach Essen und Trinken, von der Folter des Hungers, von den Schrecken des Donners und Erdbebens gequält worden ist. Mag dieser Zustand eines reinen, ungetrübten Daseins eine Dauer von Stunden oder von

Minuten gehabt haben, so werden diesem mit ungehemmten, somit heitren Trieben sehenden, hörenden, riechenden, fühlenden Wesen eine solche Fülle von Anschauungen entgegengetreten sein, daß sein ganzes Dasein nicht genügte, sie all durch Denken zu verarbeiten. Ein Gefühl der Abhängigkeit von einem unbekannten Etwas wird ihn zum Nimmerwiederverlassen überkommen haben, aber die Freude an dem in Fülle Angeschauten, an der lichten Klarheit des Himmels und dem wärmenden Lichtglanz, mag jenes Etwas gleich anfangs in der Form des heitren Himmels erfaßt und verehrt haben und wird für die erste Zeit gewiß kein Gefühl der Furcht haben aufkommen lassen.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, in die Religion- und Mythenbildung einzugehen, aber ich kann es mir nicht versagen, an dieser Stelle den Ruhm der modernen Sprachwissenschaft zu erwähnen, der es gelang, jenen Köhlerglauben zu zerstören, daß die Religion ein Produkt der Furcht sei. Sie wies nach, wie die ältesten Wurzeln der Worte, die jenes allumfassende Etwas bezeichneten, ein lichtes, strahlendes bedeuteten. Max Müller in seinen Vorlesungen (übers. v. Böttger II. 397, 398) sagt z. B.: „Ursprünglich — und dies ist eine der wichtigsten Entdeckungen, welche wir dem Studium des Veda verdanken — ursprünglich war Dyu die glänzende Himmelsgottheit in Indien ganz in derselben Weise wie in Griechenland." Dieses Wort, das sich wiederfindet in Zeus, Jovis, Jupiter, dem Angelsächsischen Tiu, dem Althochdeutschen Zio „ist von einer Wurzel herzuleiten, die auch das Verb dyut liefert, und dies Wort bedeutet „strahlen." Eine Wurzel mit dieser reichhaltigen und zugleich elastischen Bedeutung ließ sich auf viele Vorstellungen anwenden: Morgenröthe, Sonne, Himmel, Tag, Sterne, Auge, Ocean, Wiese; von allen diesen Dingen konnte man ja aussagen, daß sie strahlten, glänzten, lächelten, blüheten und funkelten. Aber in der wirklichen Sprache Indiens, so wie sie sich bestimmt festsetzte, bedeutet dyu als Substantiv hauptsächlich Himmel und Tag."

Eine geistige Erfassung des Unendlichen war dies noch nicht, und wohin es führt, nichts weiter im Geiste zu haben, als nur ewig die Idee des bewußtlosen Himmels, zeigen die Chinesen, die nach Wuttke noch heute nichts höheres verehren. Andere Völker ringen sich zu geistigeren Formen auf. In der Mythologie wird uns erzählt, Söhne hätten den Vater verdrängt. Der Himmel, Uranos, Varunas wird gestürzt, ein persönlicheres Wesen, ein Sonnengott, ein Zeus, ein Indra, wird verehrt. Später gesellten sich denn den heiteren Formen, unter denen das Unendliche, Ewige angeschaut wurde, finstere Gestalten hinzu. Aber wir wollen hier keine Geschichte dieser dem Gemüth entkeimten Götterformen liefern; wir begnügen uns damit, überall Völker zu finden mit den verschiedensten Götterlehren, deren Anfang sich in die fernste Vorzeit verliert. Wir sehen Völker sich in ruhiger Weise mit dem seit Alters Ueberkommenen begnügen; so im alten Orient. Anders im Occident; und es war Hellas, in welchem die Befreiung des Geistes aus jahrtausendjährigen Banden erwachte. Die Vielheit der auf kleinem Gebiete zusammengedrängten Localgottheiten, von denen bei der Eifersucht der Staaten jede als höchste vertheidigt wurde, reizte hier wohl mehr wie in einheitlichen Reichen zur Vergleichung, und so erwachte die Erkenntniß, daß die Gestaltungen des Ewigen behaftet seien von der Endlichkeit menschlich-sinnlicher Anschauung. Man sprach es offen aus, diese Formen des Ewigen seien dichterische Gestaltungen, erfunden oder doch im Volke befestigt durch Hesiod und Homer. Man suchte sich los zu machen von diesen Dichtungen und strebte auf phantasielosem, vernünftig denkendem Wege durch neue Betrachtung der Dinge, das Wesen des Seienden, das bei allem Vergänglichen Ewige aufzufinden.

Mit dieser Loslösung von altgültigen Vorstellungen, mit diesem voraussetzungslosen selbständigen Begreifenwollen des Ewigen war die alte, die griechische Philosophie geboren. Ich will hier nicht die einzelnen Formen vorführen, unter denen das

Ewige jetzt gedacht wurde. Ich will nicht schildern, wie die Anhänger des Alten schalten und tobten; wie sie mit dem Untergang homerischer Götterformen den Untergang der Gottheit überhaupt behaupteten; wie sie gegen Atheismus eiferten; wie des Perikles Lehrer, Anaxagoras, als Gottesläugner angeklagt; wie der Sophist Prodikus hingerichtet wurde; wie der flüchtige Sophist Protagoras zum Tode verurtheilt und seine Schriften verbrannt wurden; wie der Atomist Diagoras von Melos für vogelfrei erklärt ward, denn wer ihn erschlug, erhielt von Athen, der Stadt der Humanität, ein Talent. Ich will mich nicht aufhalten bei der Sterbestunde von Sokrates, der den Giftbecher trinken mußte, weil er die Tugend verderbe und neue Götter einführe. Mit raschem Sprunge will ich vielmehr von diesen Ketzergeschichten des seiner reinen Menschlichkeit wegen so viel beneideten classischen Alterthums — das aber schon zu Crösus Zeit den Fabeldichter Aesop als Gottesläugner in Delphi von einem Felsen herabstürzen ließ — hinübertreten in die Geburtszeit der neuen Philosophie; in jene Zeit, wo die christliche Lehre bereits anderthalb Jahrtausende bekannt war und, wenn sie auch nicht auf Erden herrschte, doch als Mittel zu Macht und Herrschaft gepflegt wurde.

1517, am Vorabend vor Allerheiligen, schlug Luther seinen Protest gegen die Gestaltung des Christenthums an der Schloßkirche zu Wittenberg an. Die Nennung dieser Thatsache genügt, um den Zustand jener Zeit und auch die Folgen dieser That Ihrem Gedächtnisse zurückzurufen. Etwa 25 Jahre später, 1543, veröffentlichte ein anderer Geistlicher, ein Canonicus am Domstifte zu Frauenburg, Nicolaus Copernicus aus Thorn, einen Protest, der zwar anfangs nicht so tief, wie der Luthers, eingriff in das sociale Leben, der sich mehr auf dem Gebiete der Theorie bewegte und den Geist des Gelehrten in seiner Studirzelle ergriff, der aber allmählig aus dieser Zelle hinausschritt in das öffentliche Leben und durch Klärung des Geistes, wie durch

die Forschung, die er erweckte, ein Quell ward für den Aufschwung der Naturwissenschaft, der Industrie, des Handels und Gewerbes und somit der ganzen Gesellschaft. Es ist dieser Protest jenes Buch von der Bewegung der Erde, das unter dem Titel: Nicolai Copernici, Torinensis, de Revolutionibus orbium coelestium, libri sex cum tabulis expeditis, Norimbergae 1543. Fol. erschien und worin die Erde als um die stillstehende Sonne sich drehend behauptet wurde. Im Gegensatz gegen die Lehre vom Stillstand der Erde, welche Lehre, älter als das Christenthum, seit der Glanzperiode griechischer Philosophie sich festgesetzt hatte. Sie war in dem zu Copernicus Zeit allgemein gültigen System des Claudius Ptolemäus, der 150 n. Chr. gestorben, aufgenommen worden und durch die Länge der Zeit wie durch das Ansehen des Aristoteles geheiligt.

Es war bei den heidnischen Völkern eine stete Klage, daß das Leben nicht lebenswerth sei. Der nie Geborne oder das Leben bald wieder Verlassende hieß der Glücklichste. Das Göttliche ward in die größte Ferne von den Menschen gesetzt; das stete Ringen und Strebenmüssen, das Arbeiten, galt als Last und Elend und ewig beneidenswerth schienen die sicher, still und friedlich kreisenden Gestirne; in ihren Sphären lebten die Götter. — So thronte auch dem Aristoteles der unbewegte Beweger des Weltganzen außerhalb der sinnlich wahrnehmbaren Welt im obersten höchsten Kreise; ihm zunächst und am meisten des Göttlichen theilhaft, daher heiter und ungetrübt in ewig ruhiger Bewegung waren die seligen, lichten Gestirne. Als vollkommenste Wesen bewegten sie sich nur in der vollkommensten Bahn, in dem Kreise; indeß weit davon, tief unter der glücklichen Götterhöhe, sich die Erde befand. Am Meisten vom Göttlichen entfernt ist sie theilhaft allen Elendes, allen Verderbens. Die unterste Stelle nimmt sie ein und da die Bahn der Seligen eine Kreisbahn hieß, so mußte die Erde weit ab von dieser seligen Sphäre in dem Mittelpunkt des Alls sich befinden.

Extreme berühren sich; so auch die Lehre des Aristoteles und die in mittelalterlicher Zeit herrschende Lehre der Kirche.

Durch die christliche Weltanschauung war die heidnische auf den Kopf gestellt worden. Gott hatte Himmel und Erde erschaffen; dann schuf er den Menschen nach seinem Bilde und machte ihn zum Herrn der Erde, zur Krone der Schöpfung. So war also der Mensch nicht das der Gottheit am Fernsten stehende, das unseligste Wesen, sondern im Gegentheil das am Meisten von Gott begnadete. Der Mensch könnte das glücklichste Leben führen, da er durch seinen Geist hoch erhaben steht und Gott erkennen, sich ihm ähnlich fühlen kann. Aber Adams Sünde, so hieß es, verdarb das paradiesische Glück und machte die Erde zum Jammerthal. Da wird Christus geboren, des Gottes eingeborner Sohn, seine Liebe, sein Tod tilgen Adams Schuld, und die Menschen, wiedergeboren der ewigen Liebe, können frei und glücklich der Welt leben. Für die Menschen, für die Krone der Schöpfung starb Gottes Sohn; die Erde ist der Schauplatz all dieses Geschehens, muß deshalb nicht, wie der Mensch die Krone der Schöpfung, so die Erde der Anker des Ganzen sein, der Mittelpunkt, um den sich alles dreht?

So lehrte die Kirche und sie, welche die Erde zum Schauplatze der Liebe Gottes machte, verband sich mit einer Lehre, die sich stützte auf die Meinung, daß die Erde der unseligste Ort sei und aus diesem Grunde in der Mitte des Alls, im fernsten Punkte vom himmlischen Kreise sich befinde.

Freilich erkannte mit der Zeit die Kirche, daß das auf das geistige Leben gegründete Werk der Erlösung der Anker des Heils sei, und nicht das aus einem Materialismus der Anschauung entsprungene, engsinnige Behaupten des Stillstands der Erde. Sie erkannte, daß das Gefühl für die Macht des Ewigen gehoben werde durch die Demüthigung materialistischer, sinnlicher Anschauung, welche die groß scheinende Erde, als ein Stäubchen im Weltall erfassen muß, — und wie groß ward erst

das Staunen, als man erkannte, daß sogar die Sonne kein absoluter Mittelpunkt sei, sich vielmehr selbst wieder um eine mächtigere Sonne bewege! Aber in jener Zeit des Copernicus ging es den Vertretern der Kirche wie den griechischen Priestern einem Protagoras gegenüber. Wie diese mit dem Untergang homerischer Götterformen den Untergang der Gottheit gekommen behaupteten, so auch behaupteten jetzt die Vertreter der Kirche, eine Aenderung der gewohnten Weltanschauung sei Untergang der Heilslehre selbst.

Anfangs natürlich machte sich dieser Materialismus der Anschauung weniger geltend. Ja, es sind sogar grade Männer der Kirche, die mit freiem Blicke ihre Mußezeit mit astronomischen Untersuchungen füllten. Copernicus selbst war ein Geistlicher. Als sein Vorgänger ist der gelehrte Cardinal Nicolaus de Cusa, geb. 1401 bei Trier, zu betrachten. Der Cardinal Nicolaus Schomberg fordert 1536 den Copernicus auf, sein schon seit 1530 fertiges Werk drucken zu lassen. Bereits 1500, als Copernicus in Bologna studirte, hatte er sein System aufgestellt, und zu der für die Gregorianische Calenderverbesserung nöthige genauere Bestimmung der Umlaufszeiten des Mondes benutzt. Dabei konnte es nicht fehlen, daß sein System schon vor dem Drucke bekannt wurde und Opposition hervorrief. Seine Gegner beredeten sogar einen Komödienschreiber, er solle wie Aristophanes den Socrates, so den Astronomen auf die Bühne bringen und lächerlich machen. Da ist es der Bischof von Culm, Tiedemann Giese, vor allen, der den Copernicus bestimmt, diese Spötteleien zu verachten und nicht die Mondtafeln allein, sondern das ganze Werk drucken zu lassen. „Wenn es," sagt Copernicus am Ende seiner Vorrede, „vielleicht einige eitle Schwätzer giebt, die nichts von Mathematik verstehen, die aber aus einigen zu ihrer Absicht listig verzerrten Stellen der Schrift ihr Urtheil fällen und mein Unternehmen tadeln und angreifen wollen, so beachte ich sie nicht weiter und sehe auf ihre Aussprüche, als auf unüberlegte verächtlich herab."

So sind es also Geistliche, welche die Veröffentlichung der neuen Lehre ins Werk setzten. Ein Beweis dafür, daß sich in jener Zeit noch nicht allseitig die Lehre festgesetzt hatte, die Religion, die Treue zu Gott hinge vom Buchstabenglauben ab, oder wie vielmehr richtiger zu sagen ist: Der menschliche Geist sei einer doppelten Begriffbildung fähig, einer höheren, der s. g. kirchlich-dogmatischen, und einer niederen, der s. g. wissenschaftlichen durch die Vernunft gewonnenen. Freilich hatte schon der Cardinal de Cusa seine Erdbewegung nur als Paradoxon hingestellt. Wenn aber Copernicus in seiner Vorrede an Papst Paul III. spricht von vielleicht „absurden Lehren, die er vortrage," so sind damit die Mathematiker gemeint, denen gegenüber er zweifelte, ob seine Lehre absurd sei und ob er sie nicht besser „nach den Beispielen der Pythagoräer nur durch mündliche Tradition seinen Freunden mittheilen solle." Der Kirche gegenüber hat er seine Lehre nie als Hypothese hingestellt; und der Brief, der dem Werke beigegeben und worin der Leser erinnert wird, daß die Hypothesen der Astronomen nicht als unumstößliche Wahrheiten, sondern nur als Mittel, die Erscheinungen zu erklären, aufgestellt zu werden pflegten, rührt, wie schon Kepler, Galilei, Gassendi bewiesen, nicht von Copernicus her, sondern von seinem Freund und Herausgeber des Buches, dem protestantischen Theologen Andreas Osiander. (Whewell, Gesch. d. inductiven Wiss., übers. v. Littrow I. 393. Humboldt, Kosmos II. 345. Cantor, Zeitschr. für Math. u. Phys. 1864. S. 181).

Immer feindlicher, immer mehr schroff abweichend trat aber die Kirche diesen Untersuchungen entgegen. Immer mehr machte sich ihr Bündniß mit Aristoteles geltend.

Wir sahen oben, wie der Glaube an die Offenbarung, also das Fürwahrhalten derselben, nur eine Brücke in die Offenbarung ist, wie aber die Vernunft es ist, welche das in der Schrift Enthaltene aufzufinden, zu klären sucht, um es begrifflich zu erfassen

und in ein dem Menschengeist erfaßbares Gebäude, ein System zu bringen. Auch das Christenthum braucht seinen philosophischen Apparat und es hatte sich im Laufe der Zeit gefügt, daß die Ansichten der griechischen Philosophen sich allenthalben festgesetzt hatten, namentlich aber die des Aristoteles, seit es im 13. Jahrhundert dem Thomas von Aquino gelungen war, die Philosophie dieses Heiden möglichst an die kirchliche Orthodoxie anzulehnen. Seit dieser Zeit galt ein Angriff gegen Aristoteles als ein Angriff gegen die Kirche. Aristoteliker hatten die Lehrstühle inne der Theologie, der Jurisprudenz, Medizin, Astronomie u. s. w. und wehe den jungen Köpfen, die nicht in das alte Horn der Scholastik blasen wollten!

Siegreiche Bresche in die scholastische Theologie und Philologie schossen die Humanisten, aber man kann sich noch nicht ganz von dem Meister wissenschaftlicher Form trennen, und selbst Melanchthon strebt nur nach einer Verbesserung des Aristoteles. Rascher war man seit dem Bahnbrechen durch Copernicus in der Naturwissenschaft bei der Hand, veraltete Fesseln ganz zu beseitigen. Schon frühe verwarf der in Consenza 1588 gestorbene Bernardinus Telesius den Aristoteles völlig; er drang auf eigene Naturforschung und gründete in Neapel eine naturforschende Gesellschaft, Academia Telesiana, die das Muster vieler anderen wurde. So wachte denn auf und blühte empor der Geist der neueren Wissenschaft, wo die selbständige Beobachtung des Einzelnen, die Induction oder Erfahrung, die Grundlage bildet, auf der das System des Ganzen erbaut wird. Viele Arbeiter jener Zeit wären zu nennen und keiner errang eine Fülle des Erforschten wie Galilei; aber der Ruhm, diese eigenen Forschungen zum gemeinsamen Zielpunkt der Menschen gehoben zu haben, die Bedeutung der Naturforschung für das Culturleben zum Bewußtsein gebracht und die Grundzüge inductiver Wissenschaft bezeichnet zu haben, wurde dem Engländer Baco von Verulam zu Theil, dessen Hauptwerke: Restauratio

magna, sive de Augmentis scientiarum libri IX 1605 und Novum organum scientiarum 1620 erschienen.

Aber Opfer fielen auch. 1572 in der Bartholomäusnacht wird Petrus Ramus auf Anstiften seines scholastischen Gegners, Charpentier, ermordet. Giordano Bruno wird 1600 in Rom verbrannt und 1619 Lucilius Vanini in Toulouse; der Vater desselben hatte in Ferrara dasselbe Schicksal erduldet. 1633 aber, fast 100 Jahre nach dem Erscheinen des Buches von Copernicus, stand Galileo Galilei vor der Inquisition in Rom. — Lassen Sie uns bei ihm etwas verweilen und uns dabei hauptsächlich leiten von der schönen Arbeit des A. v. Reumont: „Galilei und Rom", in dem ersten Bande seiner „Beiträge zur italien. Geschichte". Schon frühe hatte den 18jährigen Studenten sein Lehrer Jacopo Mazzini in Pisa gewarnt, dem Aristoteles blind anzuhängen und man kann sagen, des Galilei ganzes Leben war ein anhaltender Protest gegen des Aristoteles Lehren in Astronomie und Mechanik. Es ward ihm dabei das Glück zu Theil, den 2000jährigen Anschauungen Gesetze, Thatsachen an die Seite stellen zu dürfen, die für immer die Herrschaft des Griechen vernichteten und den Sieg der freien Forschung ermöglichten. Ich erinnere nur an die Entdeckung der Gesetze der Pendelschwingungen, des Falls, der Trägheit; an die Fernrohrentdeckungen. Diese Entdeckungen geschahen nicht auf einmal; der strebende Mann wuchs mit der Zeit, aber früh schon hatte er die Aufmerksamkeit und bei dem steigenden Ruhme den Neid der aristotelischen Professoren erregt, Sein Tadel einer Maschine, die ein Sohn des Großherzogs von Toscana verfertigt hatte, vertrieb ihn nach Padua, wo er 1592 Professor der Mathematik wurde. Rasch folgten jetzt Arbeiten über das Befestigungswesen, über die Mechanik, sowie die vervollkommnetere Anwendung des Fernrohrs. 1610 erschien seine Schrift über die Entdeckung der Jupitertrabanten, Nunzio sidereo, und wurde sofort heftig angegriffen. Aber diese Schrift, worin

er die Jupitertrabanten dem Großherzoge Cosmus II. zu Ehren die Medizeischen Sterne nannte, ward Veranlassung, daß er nach seiner Heimath Florenz zurückkehrte. 1611 reiste er nach Rom und kehrte von dort mit der vollsten Befriedigung über die sehr ehrenvolle Aufnahme nach Florenz zurück. Die Untersuchung, welche Cardinal Robert Bellarmin über Galilei's Buch hatte anstellen lassen, war ganz zu dessen Gunsten ausgefallen. Galilei's Character schürte aber selbst den Sturm gegen ihn. Er wollte was er für wahr hielt, auch für wahr gehalten haben, und mochte nichts wissen wollen von einer niederen Vernunftwissenschaft gegenüber einer herrschenden dogmatischen Wissenschaft. Bewaffnet mit seinem Fernrohr, gestützt durch seine Gesetze der Mechanik fühlte er sich stark seinen Feinden gegenüber und ließ sich hinreißen, Mathematik und Bibel selbst zu vermengen. Am 21. Dezember 1613 schrieb er an den Prof. in Pisa, Benedetto Castelli, einen Benedictiner, einen Brief, worin er Bibeldeutung und Physik auseinandersetzte, die buchstäbliche Auslegung für absurd erklärte und Josua's Rede sogar für den Copernicus benutzte. Möglich, daß er glaubte, durch Benutzung dieser biblischen Autorität die aristotelische Autorität zu schlagen. Mit Eifer aber ergriff man dieses Schreiben. Der Dominicaner Pater Caccini wird sein erster öffentlicher Ankläger. Er predigte zu Florenz in der Kirche Santa Maria Novella über Josua, Cap. X: Sol contra Gabaon ne movearis! und vermischte damit Apostelgeschichte, Cap. I: „Viri Galilaei, quid statis aspicientes in coelum?“ — Der Dominicanergeneral Maraffi entschuldigte sich freilich bei Galilei wegen „des Scandals und Unsinns“, „zu meinem Unglück“, schrieb er ihm, „soll ich für alle Dummheiten stehen, welche 30—40,000 Mönche anstiften“. Aber Caccini ruhte nicht, er schickte eine Abschrift von Galilei's Brief nach Rom. Noch mehr erregte Galilei Anstoß, als er in einem Vertheidigungsbriefe an die Großherzogin-Wittwe, Christine von Lothringen, die theologische Seite

der Frage mehr als die astronomische in Betracht zog, der seitherigen Bibelerklärung offen den Krieg erklärte und sagte, er habe einen hohen geistlichen Würdenträger, damit war Cardinal Baronio, der Historiker, gemeint, sagen hören: der heilige Geist habe uns zeigen wollen, wie man zum Himmel gelange, nicht aber wie die Himmel sich bewegten. Vergebens versprach ihm Cardinal Bellarmin, die erste Autorität des heiligen Collegiums, man würde ihn in Ruhe lassen, wenn er sich nur auf mathematischem Gebiete bewege. Er reist im December 1615 selbst nach Rom, um völlige Ruhe zu erlangen. Aber der damalige Papst Paul V. war nicht wie frühere Päpste für freie Forschung; die Ansicht überwog, daß die Untersuchung nicht den Laien in die Hand gegeben werden dürfe, weil es sich um die Autorität der Bibel handle. Und bei der herrschenden Mißstimmung über das Treiben eines Bruno, Vanini und Anderer erließ jetzt, durch das Auftreten Galilei's veranlaßt, am 24. Februar die Congregation der Inquisition, Sant' Ufficio, ein Decret, worin die Meinung vom Stillstand der Sonne für ketzerisch, die von der Erdbewegung für irrig im Glauben, beide für abgeschmackt und falsch in der Philosophie und im Widerspruch mit der Bibel erklärt wurden.

Dieses Decret wurde auf Befehl des Papstes dem Galilei am 26. Februar mitgetheilt von dem Cardinal Bellarmin; zugleich sollte er ermahnt werden, die Ansicht des Copernicus aufzugeben. Ein Zeugniß, welches Bellarmin später, am 26. Mai, dem Galilei über diesen Vorgang ausstellte, spricht nur von dieser Mittheilung und der Mahnung, die Lehre des Copernicus weder für wahr zu halten, noch zu vertheidigen. In den Acten der Inquisition über den 26. Februar heißt es aber: „es sei ein förmlicher Befehl an Galilei ergangen, den Stillstand der Sonne künftighin in keiner Weise für wahr zu halten oder zu lehren oder zu vertheidigen; und Galilei habe gelobt, sich dem Verbote zu fügen." Ist Verbot und Versprechen wirklich erfolgt? Begnügte man sich mit dem Vordersatze, mit der Mahnung und ließ den Galilei

den Nachsatz, Verbot und Versprechen, sich selbst machen? Ich kann hier nur verweisen auf die scharfsinnige Arbeit von Emil Wohlwill: Der Inquisitionsproceß des Galileo Galilei, Berlin 1870; worin Beweise beigebracht werden, daß Verbot und Versprechen nie geschahen, daß daher später 1632 ihm nur widerrechtlich der Vorwurf geworden sei, dem Verbot getrotzt, das Versprechen gebrochen zu haben. Die Richtigkeit von Wohlwill's Behauptung kann uns natürlich nur willkommen sein, da es uns gilt zu zeigen, daß nicht die Kirche, sondern Menschen, leidenschaftlich schwankende, Gegner Galilei's waren. Doch dazu genügt schon die Thatsache der Mahnung, genügt das Decret vom 24. Februar. Noch mehr! Am 5. März erscheint die Fortsetzung des Decretes: Das Buch des Copernicus wird verboten, so lange bis es verbessert sei. Also nachdem vor mehr als 70 Jahren Papst Paul III. die Widmung des Buches angenommen hatte, wird es jetzt unter Paul V. von der Inquisition verboten! Und worin bestanden die Verbesserungen, mit denen das Buch nach vier Jahren wieder erscheinen durfte? Darin, daß man auch in den Text Stellen einfügte, im Sinne von Osiander's Vorrede, so daß also des Copernicus Ansichten nur Hypothesen hießen. Nur als Hypothesen, nicht als Wahrheiten, durfte von jetzt an über solche Gegenstände geschrieben werden. Natürlich erregten diese Decrete das größte Aufsehen, denn indem das Sant' Ufficio nicht den wissenschaftlichen Werth allein untersuchte, sondern solche Lehren für ketzerisch, für theologisch falsch erklärte, so identificirte es sich mit der katholischen Kirche überhaupt. — Wir kommen weiter unten darauf zurück.

Früher, im Jahre 1612, hatte der Cardinal Maffeo Barberini dem Galilei gedankt für Uebersendung einer naturwissenschaftlichen Schrift, „ich will sie mit Freude lesen, sowohl um mich in meiner mit Eurer übereinstimmenden Meinung zu bestätigen, wie um das Erzeugniß Eures seltenen Geistes, ebenso wie die Anderen zu bewundern.“ Aehnlich schrieb er 1613 an

Galilei bei Gelegenheit dessen Schrift über die Sonnenflecken. Derselbe Cardinal schickt 1620 an Galilei ein selbstverfaßtes lateinisches Gedicht, als „kleinen Beweis seiner großen Geneigtheit". Dieser selbe Cardinal wird am 6. August 1623 Papst unter dem Namen Urban VIII. und es wird von ihm erzählt, er habe sich, wie er schon Papst war, geäußert: „jenes Decret von Sant' Ufficio war nie unsere Absicht, und hätte es von uns abgehangen, es wäre solches Decret nie erlassen worden". Dieser Papst schreibt noch am 8. Juni 1624 an den Großherzog Ferdinand II. von Toscana: „Seit lange umfassen wir mit väterlicher Zuneigung einen Mann, dessen Ruhm am Himmel leuchtet und die Erde durchwandert, denn wir haben in ihm nicht nur den Glanz der Wissenschaft erkannt, sondern auch seine aufrichtige Frömmigkeit, und wissen ihn ausgezeichnet in den Fächern, die sich unserem päpstlichen Wohlwollen leicht empfehlen." Und dieser selbe Mann läßt später den, den er mit väterlicher Zuneigung umfaßte und dessen aufrichtige Frömmigkeit er erkannt hatte, in den Kerker der Inquisition als Ketzer bringen!

Galilei hatte aus Freude, daß sein Freund Papst geworden, ihn persönlich in Rom begrüßt, er widmete ihm seine Schrift Il Saggiatore (die Goldwage), die in Rom unter der Obhut der Academie der Lincei, deren Hauptzierde Galilei war, gedruckt wurde und worin er namentlich gegen des Jesuiten Grassi Ansichten über die Cometen polemisirte. Vergebens bemühten sich die Jesuiten, das Buch verbieten zu lassen, und Galilei, muthig geworden durch die Erfolglosigkeit dieser feindlichen Bemühungen und muthiger noch durch die Freude über den befreundeten Papst, setzt sich in menschlicher Schwäche oder Kühnheit über die von Paul V. erhaltene Mahnung hinweg und schreibt seine berühmten Gespräche über das Ptolemäische und Copernicanische Weltsystem, worin seine zwei verstorbenen Freunde, Sagredo und Salviati, die neue Lehre vortragen, aber eine imaginaire Person, Simplicio, die alte vertheidigt; scheinbar ergeben sich

jene, indem sie die eigene Ansicht als möglicherweise eine fantasia, eine vanissima chimera und ein solennissimo paradosso erscheinen zu lassen, sich bescheiden. Vielleicht sollten darin die Censoren die Beobachtung jenes Decretes der Inquisition erkennen, daß nur als Hypothese solche Dinge vorgetragen werden dürften. Genug, Galilei schreibt über diese Dinge, reist im Mai 1630 nach Rom und legt das Manuscript dem Padre Maestro del sacro Palazzo oder obersten Büchercensor, dem Dominicaner Fra Niccolo Riccardi aus Genua, seinem ehemaligen Schüler, vor. Dieser läßt es durch seinen Amtsgehülfen, den Mathematiker Pater Visconti untersuchen; dieser ändert mehrere Stellen ab und nach zwei Monaten ertheilt der Padre Maestro die Druckerlaubniß für Rom. Galilei kehrt nach Florenz zurück, da aber später pestartige Krankheit den Verkehr mit Rom und somit den dortigen Druck hemmte, so erhält von Rom aus der Pater Inquisitor, Fra Clemente Egidio, den Befehl, den Druck in Florenz zu genehmigen, „wenn in keinem Falle die absolute, sondern nur die hypothetische Wahrheit des Copernicanischen Weltsystems behauptet und die heilige Schrift ganz aus dem Spiel gelassen werde." Ja, Riccardi überschickt sogar auf Besprechung mit Ciampoli, dem Privatsecretair des Papstes, auf dessen Befehl er handelte, eine Vorrede für das Buch, welche ausdrücklich als Zweck des Buches ankündigte, dem von der heiligen Congregation mit Fug und Recht verworfenen Systeme des Copernicus entgegen zu treten (Cantor. a. a. O. S. 184). So erschienen denn, gewidmet dem Großherzog Ferdinand Medici, die Gespräche über die Weltsysteme, Dialogo interno ai due massimi sistemi del mondo, im Januar 1632 mit der vom Papst befohlenen Vorrede, mit der doppelten Druckerlaubniß, der des Padre Maestro in Rom und der des Pater Inquisitor in Florenz — und doch! der Verfasser muß vor die Inquisition!

Der Beifallssturm, den das Buch erfuhr, erregte neuen Neid und Kampf. Der Aristoteliker Scipione Chiaramonti,

Professor der Philosophie in Padua, sowie der Mathematiker und Militärarchitect, der Dominicaner Vincenzo Mazzolani von Fierenzuola, wütheten am heftigsten. Die Jesuiten, vor Kurzem erst erzürnt durch Galilei's Polemik gegen Grassi, setzten auf's Neue Hebel zur Rache an. Man warf ihm vor, er habe sein dem Papst Paul V. gegebenes Versprechen gebrochen. Es gelang überdies, und dies ist der Knotenpunkt des Ganzen, den seitherigen Freund Galilei's, den Papst, gegen Galilei zu erzürnen. Man machte ihn meinen, Galilei habe unter der Maske des Simplicio ihn selbst verspottet, da Galilei jenem Gründe gegen Copernicus in den Mund gelegt hatte, die früher der Papst zu Galilei gesagt hatte. Der heftige Papst wird so erzürnt, daß sein seitheriger Secretair und Günstling, Monsignor Ciampoli, der seinen alten Lehrer schützen will, in Ungnade fällt und Rom verlassen muß. Riccardi wird seiner Stelle als Padre Maestro entsetzt; eine Commission aus Theologen und Männern der Wissenschaft, die dem Galilei ungünstig sind, wird niedergesetzt; das Buch wird verboten; Galilei zur Vertheidigung nach Rom beschieden. Vergebens verwendet sich der Großherzog Ferdinand für Galilei. Nachdem fast ein Jahr bei Hin- und Herschreiben vergangen, reist er am 20. Januar 1633 in Folge geschärften Befehls ab nach Rom. Er mußte reisen durch eine Gegend, die seit längerer Zeit von Pest und Fieber furchtbar heimgesucht war; fünfundzwanzig Tage brauchte er zu einer Reise, die heute kaum soviel Stunden beansprucht, freilich zwanzig Tage davon lag er in Quarantaine bei Ponte a Centino, in den ungesunden Niederungen des Thales der zur Tiber fließenden Paglia. Dabei war er fast siebzigjährig, ein beginnendes Augenübel drohte mit Blindheit und die Verwirrung, die der unselige Kampf der Wissenschaft und Kirche in seinem Herzen angerichtet, hatte ihn hinfällig und verzweiflungsvoll gemacht. Er wohnte in Rom im toskanischen Gesandtschaftspalast bei Franzesco Niccolini, dem Gesandten von Florenz, der ihm mit gastlicher Freundlichkeit

jede Annehmlichkeit zu bereiten suchte; seiner Kränklichkeit wegen ließ man seinen Aufenthalt in dem Kerker der Inquisition nur von kurzer Dauer sein und gestattete den Aufenthalt bei Niccolini. Die von Pio Nono jetzt vollständig im vaticanischen Archiv niedergelegten Acten des Processes zeigen nichts von einer Tortur, der Galilei unterworfen worden wäre. Viele (z. B. Libri, Galilée, sa vie et ses travaux, übersetzt von Carové) behaupteten diese Tortur, gestützt darauf, daß man gegen Galilei mit dem examen rigorosum vorgeschritten sei, welches der technische Ausdruck für Folter sei; gestützt ferner auf ein Bruchleiden, welches stets nach der Folter auftrete, und an welchem auch Galilei nach dem Processe gelitten habe. Mag dies nun sein oder nicht, die Inquisition hat keinen Ruhm davon, ihn den Einen körperlich mit Milde behandelt zu haben, und Galilei wird es als klein erachtet haben, ein Körperleiden zu erfahren, das Hunderttausende mit ihm erdulden mußten! Die größere Folter für ihn, den geistig gewaltigen Mann war es, daß, nachdem die Verhandlungen vom Februar bis 21. Juni gedauert hatten, er am 2. Juli 1633 knieend, im Hemde, seine Meinung abschwören mußte; daß er sie für falsch, unsinnig, ketzerisch und der Schrift zuwider erklären mußte, daß er versprechen mußte, nie wieder über diesen Gegenstand zu schreiben. Und so sah sich der Mann, dessen Frömmigkeit und Wissenschaft der Papst selbst anerkannt hatte, wenn auch nicht sinnlich gefoltert, doch einer größeren Folter übergeben, da er seine Wissenschaft verläugnen mußte, da er, der ein geistiges Leben lebte wie kaum ein anderer der Menschen, seinen geistigen Tod, das Aufhören seiner Wahrheitverbreitenden Thätigkeit versprechen mußte, um Frieden im Leben zu finden, weil er die Kirche gemißbraucht sah.

Oder war es wirklich die Kirche, die ihn verurtheilte? Nimmer! Wenigstens dürfen wir uns dem Urtheil derer anschließen, welche sagen, die Inquisition sei nicht die Kirche und ihre Beschlüsse seien nimmer Dogmen gewesen. Wie könnten

sich sonst auch ihre Aussprüche so widersprechen! Wie hätte sonst zuerst der Büchercensor das Imprimatur ertheilen, dann, als der Papst erzürnt ist, in Ungnade fallen, seiner Stelle entsetzt werden können, so daß eine neue Commission das Verbot des Buches erlassen und den Verfasser verurtheilen lassen kann! Schrieb doch damals am 7. Mai Lucas Holstenius an Herrn von Peiresc, Parlamentsrath zu Aix: „man glaubt, der ganze Sturm sei durch den Haß Eines Mönches veranlaßt worden, welchen Galilei als Ersten unter den Mathematikern anzuerkennen sich weigerte und der nun Commissair der Inquisition ist." Es ist dies der schon genannte Militairarchitekt Mazzolani von Fierenzuola, der an den Befestigungen der Engelsburg und den auf der Insel Malta sich einen Namen erwarb. In einem Briefe vom 28. Juli 1634 an Diodati theilt Galilei sogar mit, daß zu einem seiner Freunde der Jesuit, Pater Christof Gremberger, Mathematiker am Collegio Romano, gesagt habe: „Hätte Galilei sich die Freundschaft der Väter dieses Collegiums zu bewahren gewußt, so würde er ruhmvoll vor der Welt dastehen und hätte nichts von all dem Mißgeschick erlitten, und es wäre ihm freigestanden, nach Gutdünken über alle und jede Materien zu schreiben, selbst über die Erdbewegung." Nicht die Kirche also, aber die Menschen haben Galilei verurtheilt. Die Jesuitenfreundliche Inquisition sprach das Urtheil, aber auch dieses, worauf Cantor aufmerksam macht, mit einer Minorität von drei unter zehn Mitgliedern. Wenn nun die durchaus unwahrscheinliche, oder wie Reumont mit Recht sagt, sogar unmögliche Tradition ihm die Worte in den Mund legt: E pur si muove! so spricht die Tradition mit zwei Worten nur den innersten Seelenzustand des gequälten Mannes in der schärfsten Kürze aus. — Und dieser Seelenzustand ist die Geburtsstätte eigentlicher Philosophie, nicht bei dem einzelnen Menschen allein, nein, bei der Menschheit überhaupt!

Gerne verweilte ich bei Galilei, denn bei seiner Frömmigkeit ist

hier der Conflict zwischen Wissenschaft und Kirche der interessanteste und wird es noch mehr dadurch, daß wir hier einen für die gesammte Wissenschaft bedeutendsten Mann im Kampfe sehen mit einer Macht, die durch geschlossene Einheit und Größe gleich furchtbar und imponirend ist. Nach solchem Bilde erlassen Sie mir wohl, Ihnen Bilder der Verfolgung vorzuführen aus dem Protestantismus. Der ästhetische Blick eilt um so lieber rasch darüber, als es sich hier nicht um die Größe des Kampfes zwischen Rom und Protestantismus überhaupt handelt, sondern innerhalb des letzteren um eine Kleinstaaterei, eine Kleinkirchelei, die alles Gefühl der Freiheit und Liebe, der Versöhnlichkeit und gegenseitigen Achtung unterdrückt. Und wenn ich hier daran erinnere, wie der Reformirte lieber päpstlich wurde, als daß er dem Lutheraner nachgab und umgekehrt, wenn ich daran erinnere, wie das Volk in den verschiedenen Staaten, je nach den Launen des Fürsten, gestern römisch, heute calvinisch, morgen lutherisch, übermorgen reformirt beten mußte, so geschieht es, weil diese Thatsachen den Drang nach Philosophie entfachten, weil dieser Materialismus kirchlicher Auffassung und diese Vernichtung allen geistigen Liebelebens vielleicht als Anstoß nothwendig gewesen sind, um selbst den Denkträgsten aufzurütteln, ihn zum Selstdenken, zum Zweifeln an der Unfehlbarkeit der befehlenden Autorität zu erwecken, ihn zur Erkenntniß zu bringen, daß wo nach dem Wahren und dem Sein Sollenden gerungen wird, es stets Menschen sind, welche menschlich einander gegenüber stehen, und daß selbst jene Autoritäten, als Vertreter und irdische Vermehrer des Wahren und Guten, nur Menschen sind, nur in leidenschaftlich getrübter, unvollkommener Form die Idee zur Erscheinung bringen.

Mehr und mehr erwachte der Geist, mehr und mehr erkannte man das Ungenügende altgewohnter Formen der Anschauungen. Man rüttelt daran, man will die Fesseln zertrümmern, neue Wissenschaft gestalten. Die alten Professoren eifern und wehren. Dies ist natürlich und gerade am Kampfe mit ihnen stärkt sich

das Neue. Doch schlimmeres wurde geboren. Man bleibt nicht im Gebiete der Wissenschaft stehen, man weiß das Ganze zu einer Sache des Herzens zu machen. Die philosophischen Einkleidungen der religiösen Anschauungen, das System der Dogmatik, war durch aristotelische Scholastik erbaut; man fühlte, wie diese Begriffsformen früherer Zeiten schwinden würden vor dem Geiste neuerer Zeit, man fühlt die Herrschaft schwanken, die man seither im Dienste der alten Begriffsformen besessen; und um sich zu halten, macht man diese Begriffe unantastbar, indem man sie als außerhalb aller Vernunft erklärte. Es gelingt, die Masse meinen zu machen, mit dem Zerreißen der alten Form höre Alles, alle Treue zu Gott und Christus auf, und alle Wissenschaft gehöre in das niedere, des Irrens fähige Gebiet der Vernunft. Man verwechselte absichtlich oder unabsichtlich, aber jedenfalls unheilvoll, Kirche und Wissenschaft und machte die Erste zur Richterin dieser. Noth und Verfolgung wird nun der aufstrebenden Wissenschaft durch die Kirche.

Aber diese Kirche, die sich als Richterin aufwirft, wer ist sie? Als Gemeinschaft der Heiligen ist sie ein Ideal, auf dessen Verwirklichung wir hoffen; aber im Leben ist die Reinheit dieses Ideals so wenig verwirklicht, wie das der Wissenschaft. Es giebt nur mehr oder weniger kirchliche oder wissenschaftliche Menschen. Menschen, unter denen der beste selbst von Leidenschaft und Irrthum getrieben wird. Ueber hundert Jahre schon ehe Galilei in Conflict mit solchen Vertretern der Kirche gerieth, hatte Luther siegreichen Protest erhoben gegen jene Lehre, welche in dem Papste die Kirche verwirklicht behauptete. Er gab die äußerlich angeschaute Kirche wieder ins Innere des Menschen, er machte die Religion zur Gewissenssache des Einzelnen, der sich wieder in Treue und Scheue direct mit Gott und Christus in Verkehr zu setzen vermochte, ohne der menschlichen Mittelspersonen zu bedürfen. Aber mit der Zeit waren auch auf seinem Boden Autoritäten entstanden, welche zwar wie Sokrates die

Tugend zum Wissen machten, aber nicht wie er ein gottvertrauendes Leben für das Höchste achteten, sondern sie trennten Handeln und Wissen und achteten jenes gering gegenüber dem Wissen d. h. dem gewußten Dogma, der sprachlichen Formel des Gottesbegriffs. Je starrer nun auch diese Autoritäten freierer Forschung entgegentraten, desto häufiger ward erkannt, daß das was sie als Lehrsätze behaupteten und auf den Glauben gestützt hinstellten, selbst nur durch Denken gewonnen sei. Freier ward das Verhältniß des Menschen zu Gott: ein auf geistigen Verkehr und nicht auf Beachtung sinnlicher Formen, wie auf gedankenloses Fürwahrhalten gegründetes. Unabhängiger fühlte man sich aller menschlichen Autorität gegenüber, und in dem Satze: „Cogito, ergo sum, ich denke, so bin ich," wird diesem Unabhängigkeitsgefühl, diesem Selbstvertrauen, dieser Erkenntniß, daß das Denken das Wesen des Menschen sei und die Kraft habe alle Wahrheit zu erfassen, Ausdruck gegeben. 1641 und 1644 erschienen die Hauptwerke von Cartesius oder René Descartes, seine Meditationes de philosophia prima, sein Principium philosophiae, worin er diesen Gedanken der Selbstgewißheit zu begründen sucht. Wir werden in einem folgenden, dem fünften Vortrage, Gelegenheit haben, ausführlicher zu schildern, wie Cartesius zu diesem Princip der Selbstgewißheit gelangte; für jetzt genügt es anzugeben, daß er von ihm, dem selbstgewissen Denken aus als Ausgangspunkt, Gott und die Welt zu erfassen behauptet.

Von diesen Werken des Cartesius an datirt die neue Philosophie. Man will eine neue Grundlage des Wissens. In der Naturwissenschaft hatte man bereits siegreich die Fesseln veralteter Anschauung über den Haufen geworfen. Nun geht man weiter. Man wirft auch die Offenbarung fort, da sie sich unfähig zeigte, Frieden, Liebe und Einheit des Wissens zu geben. Ein Zankapfel war sie geblieben. In Secten, in großen und kleinen, war die Menschheit zerfällt. Auf die Offenbarung stützten

sich alle: aber das Denken, das verständige Auslegen der Schrift, ist es überall, welches das für wahr zu haltende aus ihr gewinnt. Somit steht bei diesem Streite, dieser Vielheit des Fürwahrgehaltenen Eins als über allem Zweifel erhaben da: das ist unser Denken. Dieses Thun ist das einzig Gewisse, das einzig Zweifellose; es ist die Grundlage alles Wissens.

Man hat den Ruhm des Cartesius noch auf Galilei übertragen wollen, weil er früher wie Cartesius ähnliche Grundsätze ausgesprochen, und schon in einem Briefe an Castelli den Zweifel als den Vater der Erfindungen und als den der den Weg bahne zur Entdeckung der Wahrheit bezeichnet habe. Wir können aber diesem nicht beistimmen. Ein anderes ist es etwas aussprechen und ein anderes ist es etwas der Menschheit als Thatsache zum Bewußtsein zu bringen. Mit Galilei haben schon Viele und selbst vor seiner Zeit den Zweifel hochgeehrt, ja der heilige Augustinus schon hatte das Cogito, ergo sum als einzig Gewisses hingestellt, aber keinem wie Cartesius ist es gelungen, das Princip der Selbstgewißheit so zur Geltung zu bringen, daß sich auf es, wie auf eine neuentdeckte Thatsache, die Aufmerksamkeit und die Denkthätigkeit der Menschen richtete. Galilei hat dies Princip nie erfaßt. Er würde wie Cartesius dem heimathlich feindlichen Boden entflohen sein, um, statt abzuschwören, seiner Selbstgewißheit zu leben, wenn er nicht, bei aller Forschung und allem Zweifeln, an der die Bibel auslegenden Autorität festhalten zu müssen gemeint hätte.

Man hat die Cartesische Philosophie den vollkommenen Protestantismus genannt und mit Recht, denn sie ist in der That auf dem Gebiete des Denkens der vollkommene Protest gegen jede menschliche Autorität, unter welcher Form auch sie die Freiheit geistiger Bewegung hemme. Sie ist der Protest gegen jeden Materialismus sinnlicher Befangenheit, lehre er in der Naturforschung das sinnlich Faßbare als das einzig ewige, oder sei der Materialismus in der Theologie, indem sie am sinnlich wahr-

nehmbaren Worte sich anklammert und dabei den Geist der Schrift, wie das Leben der Liebe hintenansetzt. Sie ist der Protest gegen jeglichen Hochmuth, sei er entsprungen der Kraft- und Stofftheorie, erklärend, seine Lehre sei nur dem Gebildeten faßbar, dem Volke solle man den Glauben an Gott lassen, oder sei der Hochmuth auf Seiten der Theologie, für sich selbst einen erleuchteten Verstand behauptend.

Es ist die Philosopie das Gebiet des freien Denkens, und einsteigend in das denkende Wesen sucht sie den Geist und seine Beziehung zur Außenwelt zu erfassen und zugleich das allem Sein zu Grunde liegende Wahre und Ewige. — Es ist, wenn es erlaubt ist ein Bild aus den Partheiungen unserer Zeit zu nehmen: die Philosophie die Selbsthilfe eines Schultze-Delitsch jener Lassalle'schen Staatshilfe gegenüber, wo dem Arbeitsfaulen, Denkträgen das Brod des Lebens von einer außen stehenden Macht mundgerecht zugebracht wird.

Cartesius stellte, wie wohl jeder, der ein Princip zuerst aufstellt, auch das Seinige einseitig hin und versprach mehr als er leistete. Freilich wollte er zweifelnd alles wegwerfen, um frei aus seinem Geiste das Seiende zu begründen, aber in Wirklichkeit ließ er alles unter dem Namen angeborene Ideen in seinem Inneren bestehen; er ließ es darin, weil ohne Außenwelt überhaupt kein Denken möglich. Die Engländer, Locke voran, widerstritten ihm daher: nichts Angeborenes gäbe es; durch unsere Sinne würde das leere Papier des Geistes vollgeschrieben, und, setzt Hume hinzu, „wo Ihr etwas im nothwendigen Zusammenhang zu sehen vermeint, da ist es nur Gewohnheit der Sinnesauffassung!“ Nun nahm der Deutsche das Heft in die Hand, um es seither nicht wieder fahren zu lassen. Er hatte sich wieder emporgerafft aus der Zerrüttung dreißigjährigen Elends, und der siebenjährige Krieg hatte ihn wieder mit Stolz und Selbstbewußtsein erfüllt; da ist es Kant, der dem Franzosen gegenüber bewies: „Es giebt keine angeborenen Ideen, nur das Ver-

mögen Ideen zu entwickeln." Den Engländern gegenüber: „Freilich geht nur durch die Sinne der Inhalt des Denkens ein, aber kein todtes Papier ist der auffassende Geist; er ist eine Kraft, nach der sich die Dinge richten und sich gefallen lassen müssen, wie sie, das Wahrgenommene, vom Geiste in Vorstellungen und Begriffe gefaßt werden; aber daß es bei diesen zusammenfassenden Urtheilen einen nothwendigen Zusammenhang der Dinge giebt und nicht alles bloße Gewohnheit regelmäßiger Anschauung ist, beweist das Dasein mathematischer Wissenschaft." Aber auch über die damalige deutsche dogmatische Philosophie fährt er mit seinem kritischen Besen; er zeigt wie ihre Begriffe des Unendlichen widersprechende Verstandsproducte seien; er macht die Religion wieder zu einer Tugend, indem er Wissen und Handeln, Theologie und Religion trennt und diese aus dem Gebiete des Wissens verbannt und ihr im practischen Leben, sagen wir in der Treue zum ewig Wahren, ihre Stelle anweist.

Die Freude an dem Satze Kant's: „es giebt eine synthetische Apperception, eine den nothwendigen Zusammenhang der Einzelheiten erfassende Kraft im Menschen, und die reine Vernunft hat die Fähigkeit, aus den Nebelschleiern der Sinnenwelt eine Welt der Wahrheit zu gestalten," ließ die späteren J. G. Fichte, Schelling, Hegel weiter bauen. Die Einseitigkeit, mit der sie hierbei die gesammte Außenwelt zu einer That, zu einer Erscheinung des „Ich" machten und Alles vom Standpunkt der Ethik und Sittlichkeit erfaßten, rief mit Nothwendigkeit jenes entgegengesetzte Streben hervor, alles Sittliche materialistisch aus den sinnlichen Stoffen entstehen zu lassen. Die Philosophie kam darüber wieder aus ihrer Einseitigkeit zurück und sucht nun das Material exacter Empirie mit Ernst zu Grunde zu legen. Noch anderes ist zu erwähnen.

Die Philosophie, aus Protest gegen alle Autorität entstanden, glaubte auch jene altehrwürdige Erfassung des Wahren, unter dem Bilde einer persönlichen Allmacht, verlassen zu müssen.

Substanz, allgemeines Gut, moralische Weltordnung, Indifferenz, absolutes Wissen u. s. w. waren die Formen, unter denen man das Ewige faßte. Das Ungenügende solcher Auffassungen, die Nothwendigkeit zu dem Princip der Persönlichkeit zurückzukehren, ward erkannt, und es ist J. H. Fichte, der Sohn, der 1832 in seiner Schrift: Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, die Forderung zuerst betonte, jene Allgemeinheit Gottes zu verlassen und ihn als Person zu begreifen.

Mit dieser Erkenntniß war die Philosophie wieder aus ihrer sich ins Allgemeine verlierenden Nebelregion in die sich aus Einzelheiten zusammenfassende Wirklichkeit getreten. Sie will nichts Neues erdenken. Sie will nur aus den Nebelschleiern der Sinne eine Welt der Wahrheit gestalten. Sie ist daher nichts anderes als Naturforschung, nichts anderes als Theologie und doch ist sie höher als beide. „Ihr Ziel ist die Versöhnung und die Verbindung der Wahrheiten der weltlichen Wissenschaften, der Naturwissenschaften, mit denen der Theologie. Nicht in der Läugnung des lebendigen Gottes, sondern in dem Streben ihn zu erkennen, und mit dieser Erkenntniß zugleich die der weltlichen Wissenschaften zu verbinden, besteht der Wille der Philosophie seit Kant. Sie hat sich nicht einseitig in den Dienst der Theologie oder in den der Naturwissenschaften gestellt, sondern das Band will sie sein, das alle Wissenschaften mit einander verknüpft. Das ist die höhere Stellung, welche unsere, die deutsche, Philosophie von ihrem Beginn an eingenommen hat." So sagt Fr. Harms (Abhandl. zur systemat. Philosophie, S. 280) in seiner Rede zur hundertjährigen Geburtstagsfeier J. G. Fichte's und wir wüßten keine besseren Worte an ihre Stelle zu setzen.

Indem wir hier von der Aufgabe einer deutschen Philosophie reden, so liegt darin ein Anerkenntniß, daß es zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern eine verschiedene Aufgabe der Philosophie gegeben hat. Und es muß dies so sein, weil die Menschheit im Erkennen und Begreifen fortschreitet im

Laufe der Zeit, und die höhere Erkenntniß nicht gleichzeitig von allen Völkern, sondern stets nur von einzelnen, den strebenden, gewonnen wird. Wir finden somit hier dieselbe Erscheinung wie bei der Religion, die auch nach Zeiten und Völkern, selbst bei den christlichen, in verschiedenen Formen auftritt. Nach dem Gesagten rührt dies her von der Entwicklungsfähigkeit der Menschen und der Höhe der Begriffe, die gewonnen sind. Ist aber deshalb Religion und Philosophie ein nur schwankendes und verfehltes? Nimmer! Wie die Thier- und Pflanzenformen das Gesetz des Lebens in unendlichen Formen entfalten, so auch kann die Religion, als Treue zu Gott, in den verschiedensten Formen des Verkehrs mit ihm erfüllt werden, und auch die Philosophie, als sittliche Selbstbestimmung des Einzelnen im Verkehr mit der Welt und der Menschheit, kann in unendlichen Formen sich äußern. Diejenige Form wird freilich die wahrste sein, die am meisten aus dem ureigenen Wesen des Menschen geboren ist und das Wesen Gottes am meisten erfaßt hat. Dies Wesen zu suchen geschieht in der Philosophie, und da in ihr die Menschheit betrachtet wird, losgelöst von den individuellen Formen des Volksgeistes, so wird sich bei solchem Erfassen des rein Menschlichen und Göttlichen die Philosophie als das die wahre Religion Erzeugende beweisen. Wenn uns der Gang der Philosophie nun ferner lehrt, daß ein Ewiges als absolute Persönlichkeit dem Menschen als relativer Persönlichkeit gegenübersteht, daß der Mensch unter der Voraussetzung dessen, was er von Natur ist, die von Gott ihm gewordene Bestimmung mit Freiheit und Bewußtsein erfüllen kann, so wird er auch die Gewißheit in sich aufnehmen, daß sein sittliches Thun kein im Zufall und in Willkür verharrendes, sondern auf den Fels der Ewigkeit und Wahrheit gegründetes ist.

Da es also die Philosophie ist, wodurch der Mensch sich bewußt und selbstgewiß wird der Wahrheit seiner selbst und des Alls; da es die eigene That des Menschen ist, wodurch er zu

dieser Wesenserkenntniß gelangt und wodurch er wieder durch diese That und das Streben danach sein Wesen selbst erfüllt und verwirklicht, so lassen Sie mich noch die Worte des in unserer Zeit leider zu frühe verstorbenen Leopold Schmid anführen: „Die Philosophie ist die freie und bewußte Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit. So ist sie die Aufgabe eines Jeden. Sie ist die Macht der Persönlichkeit. So wenig der Mensch sich Gott und der menschlichen Gesellschaft zu entziehen vermag, so auch nicht der Philosophie. Wie er, wenn er jene nicht freiwillig anerkennt, sie wider Willen doch wahrnehmen muß und dann sich freilich durch sie gedrückt, statt beglückt und beseligt fühlt: so entgeht auch keiner der Philosophie. Wer sie nicht liebt, vor dem bleibt sie als durch Nichts wegzuräumender Vorwurf stehen." (Leop. Schmid: Verhältniß der Persönlichkeit zur Nationalität in der Philosophie, in der Allg. Schulzeit. 1855. Nr. 154.)

Der Materialismus in der Naturwissenschaft und Theologie und der einseitige Idealismus haben zur Zeit die Arbeiter am Bau der Philosophie gemindert, aber sie werden wiederkommen; und in der Hoffnung darauf, in der Lust an der Arbeit und der Freude, daß noch nicht alles gethan; in der Zuversicht, daß die Philosophie ihr Princip der Freiheit und Menschlichkeit durchführe nnd verwirkliche, rufe ich zum Schluß, anlehnend an Faust:

Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß.
Wohl wird es noch im Zeitenlauf geschehn,
Mit freiem Volk auf freiem Grund zu stehn.
Zum Augenblick darf man dann sagen:
Verweile doch, du bist so schön! —
Im Vorgefühl von solchem hehren Glück
Genieß ich jetzt den schönsten Augenblick!

Zweiter Vortrag.

Selbstsucht und Persönlichkeit
oder
Das Wesen des Menschen.

Im ersten Vortrage suchte ich Ihnen die Aufgabe der Philosophie vorzuführen. Dieses Mal will ich von dem Wesen reden, welches das Philosophirende ist; von dem Wesen, welches allein in der Natur als Persönlichkeit sich erfaßt. Da es aber nicht meine Absicht ist, Ihnen in systematischem Zusammenhange Philosophie vorzutragen, sondern da ich nur mehr einzelne, auch den sogenannten Nicht-Philosophen interessirende Fragen behandeln will, so knüpfe ich meine Untersuchung über das Wesen des Menschen an eine Frage, von der nicht geläugnet werden kann, daß sie eine oft verhandelte ist: die Frage, ob das Thun des Menschen eitel Selbstsucht sei und ob dies Thun ein Recht sei oder nicht.

In unserer Zeit, wo das Wirken des Menschen, sein Schaffen und Arbeiten endlich als das den Menschen Adelnde erkannt und erfaßt wurde, wo dem Standesadel gegenüber, der Adel der Individualität, des Einzelwesens als das Berechtigte zur Geltung zu bringen gesucht wird, da wird denn oft die Frage nach Berechtigung der Selbstsucht bejaht. Man stellt es als nothwendig hin, daß der Einzelne sich zur Geltung zu bringen suche, daß er seinem Selbst Werth und Anerkennung verschaffe,

daß er sich selbst helfe; und da der Mensch ein selbstbewußtes, vernünftiges Wesen sei, so habe er auch Niemanden als nur die Vernunft als Maßstab und Richterin seines Thuns anzuerkennen. Man sagt, mit Anerkennung dieses Principes sei die Selbstsucht anerkannt, da ja jeder, der sich selbst helfe, auch in seinem eigenen Interesse arbeite. Ja sogar das moralische Handeln, das Gutsein, das Vollbringen edler Thaten läßt man nur auf Selbstsucht beruhen, da ja der Handelnde jederzeit wisse, daß die gute That Lohn einbringe durch die frohe Empfindung edel gehandelt zu haben. Man vertheidigt daher auch die Selbstsucht und sagt, sie sei ja gar nichts gefährliches oder verwerfliches. Denn wer für sich selbst Güter zu erringen suche, sei es in geistiger Wissenschaft oder in materieller Habe, der werde auch für die Nächsten sorgen, in der Erkenntniß, daß sein eigenes Glück nur dadurch gesteigert werde, daß um ihn die größte Summe von Glück angehäuft ist, daß er in seinem Glücke auch nur Glückliche um sich erblickt. Je thätiger daher, so schließt man, der Einzelne für sich selbst sorge, desto thätiger wirke er auch für das Wohl des Ganzen, während jenes Reden von Liebe, Güte und Demuth meist aus sentimentalen, gemüthvollen Gemüthern entspränge und energieloses Leben hervorriefe. An die Stelle reger That setze dies Reden oft ein träges Sichverlassen auf den Nächsten und oft finde man dabei Frieden und Ruhe in der Schönseligkeit gefühlvoller Worte und Sprüche, wenn man nicht gar in Heuchelei erstarre.

Es ist gewiß, dieses Vertheidigen der Selbstsucht steht in schroffem Gegensatze gegen eine Lehre, die uns, ich möchte sagen, mit der Muttermilch eingeflößt wird, und die schon allein dadurch, daß sie die frühste Erinnerung unserer Kindertage füllt und begleitet, uns eine freundliche, vertraute, liebe und heilige wurde. Die Lehre der Liebe und Demuth. Jene Lehre, welche den Nächsten nicht zum Mittel zum Zweck erniedrigt sehen will, wie die obige Lehre der Selbstsucht, sondern die uns den Nächsten

lieben heißt, wie uns selbst, und die unser „Selbst“ in steter Abhängigkeit zu betrachten heißt von einem selbstbewußten Geiste, vor dem unser Ich eine verschwindende Größe bleibt.

Warum soll nun diese Lehre der Kindheit plötzlich verlassen werden? — Ist es weil sie falsch ist? Ist es weil sie wirklich nur eine dem Kindesalter angepaßte ist, während die Selbstsuchtslehre die des reiferen Mannesalters?

Unsere Untersuchung muß sich mit dieser Frage beschäftigen, doch scheint es mir nöthig, ehe wir in das Theoretische übergehen, noch einige Erfahrungen und Anschauungen des täglichen Lebens vorzuführen.

Ich knüpfe wieder an, an jene Behauptung der Selbstsüchtler, daß die Lehre der Liebe und Demuth in Schönseligkeit und Heuchelei entarte. Natürlich ist dies keine Nothwendigkeit und es kann der Lehrer der Liebe der edelste, thatenvollste Mann sein; aber die Thatsache der Entartung nöthigt uns einen Blick auf die Erscheinungsweisen derselben zu werfen. Wenn hierbei die Namen Theologen, Geistliche nicht zu vermeiden sind, so ist festzuhalten, daß nicht von bestimmten einzelnen Menschen die Rede ist, sondern von dem Stande der Geistlichen im Allgemeinen, wie ihn sich der gewöhnliche Verstand so oft begrifflich zurechtgelegt hat. Da ich selbst aber überhaupt nur jene einseitige Classe von Geistlichen im Auge habe, welche die Formel des Gottesbegriffes, das Wissen, höher achtet als die Tugend und Sittlichkeit, so werde ich mich in Analogie mit dem Ausdrucke Selbstsüchtler zuweilen des Wortes Confessionsler bedienen.

Die Lehrer der Liebe verwerfen die Selbstsucht; sie fordern zur Nächstenliebe auf, weil Gott, weil Christus sie geboten habe. Aber die Selbstsüchtler suchen nun aus den Begründungen dieses Gebotes der Liebe nachzuweisen, daß sie zur entschiedensten Selbstsucht reizen.

Christus sagt in der Bergpredigt: „Wenn Du nun Almosen giebst, sollst Du nicht lassen vor Dir posaunen, wie die Heuchler thun in den Schulen und auf den Gassen, auf daß sie von den Leuten gepriesen werden. Wahrlich ich sage Euch: Sie haben ihren Lohn dahin." Wir legen nichts in die Worte hinein, wenn wir in ihnen auch jenes Gute verworfen finden, welches gethan wird nur um vor Gott gepriesen zu werden. Wir finden also in diesen Worten die Aufforderung, das Gute zu thun, allein um des Guten willen. Es ist dies derselbe Gedanke, auf welchen Kant, der Philosophe, seine Sittenlehre gründete und dessen consequente Durchführung ihm den Namen des Streng-Sittlichen erwarb. Die Starrheit, mit welcher Kant dabei jedes Thun unter den kategorischen Imperativ: „Du sollst!" stellte und jede, selbst die leiseste Neigung zur That verwarf, wenn sie als sittlich tugendhaft erscheinen sollte, rief sogar den Tadel seines edelsten Schülers Schiller hervor, er spottet:

Da ist kein anderer Rath, Du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht Dir gebeut.

Schiller will daher in seiner ästhetischen Erziehung, im Menschen die Gefühle des Schönen geweckt und genährt wissen, um den Widerwillen gegen alles Unschöne, alles Schlechte hervorzurufen. Er will das starre: Du sollst! aufgenommen haben in den Willen des Menschen, so daß, indem der Mensch aus freier Selbstbestimmung sich zum Guten entscheide, die trennende Kluft zwischen göttlichem Gebot und menschlicher Neigung sich fülle.

Aber wo finden wir dem Volke gegenüber, die Erörterungen Kant's und Schiller's zur Begründung der Nächstenliebe benutzt? Den sich auf die Bibel steifenden gilt meistens Kant als ein philosophischer Freigeist, der aus diesem Grunde dem Volk nicht bekannt werden darf, und vor Schiller, dessen Gedichte in's Volk drangen, wird noch heute als einem unmoralischen und unchristlichen Dichter gewarnt. Und so kommt es denn, daß wir

uns leider zu oft sonntäglich, aus dem uns an allen Fasern ergreifenden, sich allseits entfaltenden Leben herausgerissen und in eng begrenzte Welt versetzt finden, wo uns immer und immer die einerleie, und der Anschauung so bequeme, Begründung entgegentönt: „Liebet den Nächsten! thut das Gute! denn Gott will es, und der Gehorsam erwirbt das Himmelreich, der Ungehorsam die Hölle!"

„Seht Ihr nicht," rufen da die Selbstsüchtler, „wie hierbei die Selbstsucht zur Einen Thüre hinausgeworfen wird, um sie zur Anderen in verhüllterer Weise hereinzulassen! Oder ist es keine Selbstsucht, gut zu sein, um in den Himmel zu kommen? Ist es keine Heuchelei, die Nase zu rümpfen gegen die Selbstsucht und schließlich doch nur aus selbstischem Triebe, um das Himmelreich zu erwerben, Gutes zu thun? Gewiß, wir Selbstsüchtler sind, wenn auch nicht bessere, doch ehrlichere Leute, wie die Frommen. Wir gestehen wenigstens offen, daß wir aus S e l b s t s u c h t gut sein wollen, weil wir wissen, daß Gutsein das Beste für uns und das Vernünftige ist. Gerne auch überlassen wir den Frommen den Himmel, wenn sie ohne diesen nicht fertig werden können."

Ein Anderes, was die Opposition der Selbstsüchtler hervorruft, ist das Unglück, daß die Vertreter der Liebelehre mehr wie Andere nach ihren Worten gemessen werden. Wer schön zu reden weiß, soll auch immer den Worten gemäß, schön handeln. Aber der Mensch bleibt Mensch, welchem Stand er auch angehöre. Jeder Einzelne wird es im Leben täglich, stündlich erfahren, wie sein Thun hinter dem Wollen zurückbleibt, wie er so oft seinen besten Worten und Vorsätzen zuwider die entgegengesetzte That folgen läßt. Niemand ist aber dabei den beurtheilenden Augen so ausgesetzt, wie eben die Lehrer der Liebe. Aus diesem Grunde mag es denn auch kommen, daß Juristen aus ihrer Praxis behaupten: Niemand verharre hartnäckiger auf seinem Rechte, wie der Geistliche, und wenn z. B. bei Erb-

mehr gestört werden? Wird nicht wieder, statt der Frage: bist Du ein sittlicher, ein geistig gebildeter Mensch? zur ersten Frage diese: bist Du katholisch, bist Du protestantisch? Und welche Zankäpfel werden geworfen in den Schooß gemischter Ehen? Wer ist's der diesen Unfrieden in Familie und Gemeinde bringt? Der Confessionsler. Nun warum läßt sich die Gemeinde diese Störung durch den Einzelnen gefallen? Warum zwingt sie ihn nicht, seine Pflichten der Seelsorge, des Friedens, der Liebe zu erfüllen und in Demuth die Entscheidung, ob seine Verstandesformel die richtige sei, dem letzten Gericht Gottes zu überlassen? Warum die Gemeinde nicht wehrt? Weil sie selbst in einer Begriffsverwirrung lebt und Religion mit Confession verwechselt.

Religion ist eine Gewissenssache des Einzelnen; ein practisches Verhalten des Einzelnen zu Gott. Das Ueben der Religion ist ein Thun, ein Edelsein, ein Sittlichsein, ein Leben der Liebe im steten Hinblick auf den Ewigbleibenden, in der vollen Treue zum Ewigwahren. Von diesem Gesichtspunkte aus ließe sich der von Sokrates geweckte Streit, ob Tugend lehrbar sei, heutzutage so fassen: ob Religion lehrbar sei, und wir behaupten: Religion ist nicht lehrbar, nur die Confession. Denn wenn man Jemandem auch noch soviel Predigten hält, über Treue zu Gott, so wird er doch erst dann Treue halten, wenn er selbst es will; und wir sehen, daß oft der größte Theologe, der gelehrteste in der Wissenschaft Gottes, der unmoralischste Mensch sein kann.

Aber Sie rufen mir zu: „Du bist kein Fachmann und behauptest nur als Naturwissenschaftler, daß ein Religionslehrer ein Unding sei, daß es nur Confessionslehrer gäbe!“ Gestatten Sie mir deshalb mich auf den Fachmann Schleiermacher zu stützen. Er sagt in der dritten seiner Reden über die Religion: „Die Religion, weil sie ein immer Gegenwärtiges und Lebendiges sein soll im menschlichen Gemüth, liegt weit außer dem Gebiet des Lehrens und Anbildens. Darum ist jedem, der die Religion

so ansieht, Unterricht in ihr in dem Sinne, als ob die Frömmigkeit selbst lehrbar wäre, ein abgeschmacktes und sinnleeres Wort. Unsere Lehren und Meinungen können wir wohl anderen mittheilen, aber auch wenn sie das Mitgetheilte als Gedanken wirklich verstehen, so haben sie doch daran keinen wahrhaft lohnenden Besitz. Denn dies In-sich-ergriffen-sein und darin Sein-selbst-inne-werden läßt sich nicht lehren." Soll aber damit aller Religionsunterricht verworfen werden? Nimmer! Denn jede Religion muß, weil wir sprachlich vernünftige Wesen sind, auch sprachlich, begrifflich zum Ausdruck gebracht und mitgetheilt werden können, und da die Confession den höchsten Begriff von dem Ewigen und seinem Verhältniß zu dem Menschen enthalten will, so ist der Unterricht nothwendig, um dem Einzelnen das Material an die Hand zu geben, nach welchem er sein Selbst bestimmen soll. Aber indem wir sagen, es sei nur Confessionslehre, nicht Religionslehre möglich, möchten wir das Bewußtsein darüber wecken, daß die Religion, als Treue zu Gott, etwas über den Confessionen stehendes ist, daß sie deshalb auch nicht einseitig nur in der Häufigkeit der Bibelauslegung oder des Kirchenbesuchs gesucht werden könne, sondern daß sie allseitiger mit dem Leben verknüpft, allseitiger in's Dichten und Trachten aufgenommen werden müsse, indem der Einzelne gewöhnt werde allüberall das Endliche an's Ewige zu halten und so der Treue zum Ewigen stets gegenwärtig zu sein. Wo die Religion in der Confession untergeht, da sehen wir stets im Völkerleben den Halt, die Reinheit und den Werth der Religion verschwinden.

In edler Poesie prägt sich die Religiosität einer Nation am naturwahrsten, am reinmenschlichsten aus. Deshalb wird es wohl erlaubt sein, dieser rein menschlichen Erhebung zum Ewigen nachzuspüren und wir bekennen, von dem gleichen Gefühl überkommen zu sein bei dem chinesischen Schiking, dem persischen Firdusi, der indischen Mahabharatta und bei muhamedanischer, griechischer, jüdischer, christlicher Poesie. Aber neben dieser all-

gemeinen, weil reinmenschlichen Gleichheit des Gefühls der Erhebung steht die unendlichste Ungleichheit der Dogmen oder der Formeln, in welchen der durch verständiges Zergliedern und Urtheilen gewonnene Gottesbegriff, von Nationen oder Gemeinden festgehalten wird. Dieses Wissen bildet den Inhalt der Confession, sie ist das Bekenntniß der Art und Weise, in welcher Gott dem Geist der Gemeinden gegenwärtig ist und wie nach dieser Auffassung das Verhalten des Einzelnen zu Gott bestimmt wird.

Man faßt von gewisser Seite den Begriff der Confession freilich anders und sagt, nur im Christenthume gäbe es Confessionen. Aber diese Beschränkung erscheint uns willkührlich. Wollte man sagen, nur in der offenbarten Religion giebt es Confessionen, so ist auch die jüdische eine offenbarte Religion und hat ihre Juden und Karaiten als Confessionen. Die ersten, überall verbreitet, vergleichen sich den Katholiken, insofern sie ihr Bekenntniß auf Bibel und Tradition stützen. Die nur noch auf der Halbinsel Krim lebenden Karaiten vergleichen sich den Protestanten, insofern sie ihr Bekenntniß nur auf die Bibel, nicht auch auf den Talmud stützen. Die muhamedanische nennt sich offenbart und hat ihre katholische, auf Koran und Tradition, die Sunnah, fußende Confession der Sunniten und hat ihre protestantische, traditionslose Confession der Schiiten. So trennt sich jede größere Gemeinschaft in kleinere. Naturwissenschaftlich könnte man sagen, Judenthum, Christenthum u. s. w. verhalten sich wie Arten, zu denen katholisch, protestantisch, karaitisch u. s. w. Spielarten sind. Immerhin aber bildet die Confession den Begriff Gottes, die Religion die Treue zu ihm und beide sind unabhängig von einander, so daß der Begriff schwankend und veränderlich, die wahre Treue aber seit Anfang der Menschheit dieselbe geblieben ist. Und wenn auch freilich wir Christen sagen und mit Recht behaupten, das neue Testament enthalte die Erfüllung der Wahrheit, so ist doch die Aus-

legung der Bibel immer eine schwankende geblieben. Den heutigen Theologen genügt nicht die Auffassung früherer Jahrhunderte, und in Jahrhunderten wird die heutige nicht mehr genügen; so bleibt das Confessionelle ein stets schwankendes, wie bereits im ersten Vortrage ausführlicher gezeigt.

Die Gemeinden erfaßten noch nicht diesen Unterschied. Wenn sie aber zur Erkenntniß gelangt sein werden, daß neben dem relativen Werthe aller Confessionen die Religion, die Treue zu Gott als das Absolute, Unveränderliche stehe und bleibe, dann werden sie der herrschsüchtigen Hadererregung der Confessionsler entgegentreten und im Vertrauen auf die Ewigkeit der Treue friedlich mit verschieden betenden Nächsten zusammenleben. Jedoch so lange die Gemeinde selbst noch Begriffe verwirrt und Verstandeswerk höher achtet, als rein menschliche That, so lange werden wir die Herrschaft der Geistlichen entschuldigen, da sie ihnen vom Volke entgegengebracht wird. — Zu den Entschuldigungsgründen der Herrschaft gehört noch dies.

Es ist das Streben eines jeden Menschen, sich einen Begriff von dem Ewigwahren zu gestalten, und selbst der s. g. Atheist kennt nichts höheres, als den Begriff des ewigen Werdegrundes zu gewinnen. Aber nun vermengt man zu leicht Sachen und Personen. Man ist zu leicht geneigt, eine Sache ehren zu wollen, dadurch, daß man der Person, die sich damit beschäftigt, Ehre erweist. Diese Bevorzugung von Personen oder eines Standes, weil man die Sache, der er dient, ehren möchte, wird auch nicht so rasch aufhören, aber in der erwachten Aengstlichkeit im Festhalten confessioneller Bestimmungen, in der vergrößerten Anstrengung, die Oberaufsicht in Schule und Staat zu befestigen, dürfen wir wohl erkennen die Aeußerung des Gefühles, daß ein neuer Geist Sitze aufschlage. Seit Aufhebung der Leibeigenschaft, seit freierer Concurrenz der einzelnen Arbeitsthätigkeiten erfaßten sich die Einzelnen voller in ihrer Freiheit, ihrer Menschlichkeit. Der Gedanke gelangte im Leben der Völker zum Durchbruch, daß

zwar die Arbeit, das Thun es ist, was den Menschen adelt, aber nicht die Art der Arbeit, der er sich ergiebt, sondern die Art, wie er seine Arbeit vollendet. Nicht das Priestersein giebt Ehre, sondern die Erfüllung der reinen Menschlichkeit während der priesterlichen Arbeitsverrichtung. Mit der allseitigen Durchführung dieses Gedankens werden auch die Geistlichen aus ihrer Ausnahmsstellung zurücktreten müssen, und entsagen müssen den aus der Würde des Stoffs, den sie bearbeiten, abgeleiteten Privilegien. Und das Volk wird der Vernunft des Geistlichen keinen andern Werth beilegen, als der Vernunft eines jeden andern geistig gebildeten, wissenschaftlich vom Engsinn befreiten Menschen.

Aber wo gerathe ich hin? Bin ich nicht weit ab von meinem Thema gekommen? Nein! Reden wollte ich von der Selbstsucht der Menschen und ich verweilte bei Erfahrungsthatsachen socialen Lebens, daß wirklich Lehrer der Liebe der Herrschsucht fröhnen und so den Selbstsüchtlern die Waffen in die Hand geben, um gegen die Lehre der Liebe zu fechten und zu begründen, sie zeuge nur Heuchelei, und zu behaupteu, der offen ausgesprochene Egoismus sei das Wahre. Ja, gestehen wir es nur: die Selbstsüchtler gewinnen in den Augen Vorurtheilsfreier nur an Achtung, da sie bei allgemeinnützigen Fragen stets auf Seite der reinen Menschlichkeit stehen und materielle, wie geistige Güter Juden, Protestanten, Katholiken u. s. w. in gleichmäßiger Weise zuwenden wollen, während die Vertreter der Liebelehre in confessionell engsinniger Lieblosigkeit nur evangelische oder katholische Krankenhäuser, Schulen und Herbergen errichten, nur katholische Mathematiker und protestantische Kesselflicker in Nahrung setzen wollen. Gewiß giebt es gute Geistliche und schlechte Selbstsüchtler, aber wer will es läugnen, daß gar oft die, welche Selbstsüchtler gescholten werden, Liebe und Menschlichkeit, dagegen die Vertreter der Liebe- und Demuthlehre menschlichen Haß, confessionellen Hochmuth verbreiten? Wer hat diesen Widerspruch

noch nicht beachtet? Wie ist er zu lösen? Welcher Lehre ist zu folgen? Der Selbstsucht? Der Liebe?

O sicher, nimmer ist die Wahrheit zu erkennen, wenn wir uns nicht aus diesem Partheigerede der Stände erheben! Die meiste Wahrheit, die sich durch das Gefäß des menschlichen Hirnkastens kund giebt, ist behaftet mit Vorurtheilen, Irrthümern, Leidenschaften des einzelnen Menschen. Dabei ist der Einzelne durch seine Lebensstellung einem gewissen Stande angehörig und je nach der Arbeitsthätigkeit, je nach der Anspannung der Sinne, die diesem Stande eigenthümlich ist, wird sich auch eine besondere Summe von Begriffsentwickelungen bei ihm ausbilden. Wo nun diese Stände in friedlich gegenseitiger Achtung sich zu fördern und zu heben suchen; wo jeder, die Arbeitstheilung benutzend, den Gewinn des Nächsten für die eigene Begriffsentwickelung annehmen will, da kann nur gemeinsame Förderung der Wahrheit daraus entstehen. Wo aber die Theilgebiete sich feindlich abschließen und jedes Einzelne im Streben nach Herrschaft das entgegenstehende unterdrücken will, da erstarrt jedes Einzelne selbst und schüttet in thörichtem Engsinn das Kind mit dem Bade aus. Es verwirft auch das Wahre der andern Parthei als Unsinn und Lug — als Pfaffenerfindung —.

Die Selbstsuchtstheorie von heute ist hauptsächlich aus dem Boden der Naturwissenschaft erwacht, und wir dürfen getrost sagen, das Verwerfen der Liebelehre hat seinen Grund in dem Trotz gegen das einseitige Herrschsuchtsstreben der Vertreter der Liebelehre und deren Opposition gegen den unwiderstehlich fortwachsenden, durch die Naturwissenschaft befruchteten Geist der neuen Zeit. Aber der Trotz gegen die Hemmenden wirft auch den Boden der Wahrheit weg, auf dem die Confessionsler stehen. Man wirft das Christenthum weg, seiner engsinnigen Vertreter zum Trotze.

Nimmer aber gelangen wir zum Ende unsrer Untersuchung, wenn wir uns nicht aus diesem Partheistreite erheben. Viele

von den Thieren zu betrachten. Denn die Lebensverrichtungen sind dieselben, und die Glieder der Menschen sind weniger verschieden von den der Affen, wie die Glieder der Fische, Insecten, Muscheln u. s. w. von den der Säugethiere, und doch faßt man ohne Widerrede alles als Thiere zusammen.

Ja, wir gehen noch weiter!

Wir finden bei Thieren und Menschen außer den Organen der Ernährung und Fortpflanzung auch noch Organe, die weder der einen noch der anderen Verrichtung direct dienen und ohne welche sich das thierische Leben nie über das Pflanzenleben erheben würde. Es sind dies: die Tastorgane, die Zunge, die Nase, das Auge, das Ohr, welche als Organe des Fühlens, Schmeckens, Riechens, Sehens, Hörens, Thätigkeiten hervorrufen, deren Centralstation sich im Gehirn befindet, und die man als Aeußerungen eines inneren Sinnes, der Seele, betrachtet; so daß die fünf Sinne die Brücken sind des Verkehrs dieser inneren Thätigkeiten mit der das Einzelwesen umgebenden Außenwelt.

Ob diese inneren Thätigkeiten nach materialistischer Behauptung Producte der Gehirnatome sind, oder ob sie, wie die Gegner behaupten dürfen, Aeußerungen eines eigenen Substrates sind, ist für unsere heutige Aufgabe völlig gleichgültig; in beiden Fällen finden innere Thätigkeiten statt. Zu diesen, den s. g. seelischen oder psychischen Thätigkeiten zählen wir nun Aeußerungen des Empfindens, Wahrnehmens, des Gedächtnisses, des Unterscheidens, Urtheilens, Liebens u. s. w. Wenn wir nun auch hierbei Mensch und Thier unterscheiden können, so finden wir dabei doch nur graduelle Verschiedenheiten. Ja, die einzelnen Thätigkeiten der Menschenseele finden sich oft bei gewissen Thieren in erhöhtem Grade, so daß man oft gesagt hat: im Menschen ist die ganze Thierwelt vereinigt, oder auch: die Thierwelt ist der auseinandergerissene Mensch.

Sonach wäre also nach leiblicher, wie nach seelischer Beziehung das Wesen des Menschen: ein Thier zu sein. Aber ist das

Wesen des Menschen damit erschöpft, daß wir sagen: der Mensch ist nach Leib und Seele ein Thier? — Nein! Nein! — Unsere Untersuchung muß noch weiter gehen, und da werden wir finden, daß es etwas giebt, das dem Menschen allein als eigenstes Wesen zugehört, und daß dies Etwas rückwirkend den leiblichen und seelischen Thätigkeiten einen solchen Adel aufdrückt, daß wir zu sagen berechtigt sind: auch nach leiblicher und seelischer Beziehung muß der Mensch, als qualitativ verschieden von den Thieren, eine Ausnahmsstellung von ihnen einnehmen.

Es giebt eine Aeußerung des Menschen, die sich bei keinem Thiere findet: das ist die Aufstellung des Alphabets, es ist die articulirte Sprache. Nun werden Jäger und Thierfreunde eine Menge Jagdgeschichten zu erzählen wissen, wonach die Thiere auch eine Sprache haben. Die Nachtigall flötet dem Weibchen was vor; die Lerche jubilirt ihr Daseinsgefühl in die Luft; die Gemse ruft ihren Gefährten die Gefahr zu u. s. w. Damit ist aber nicht viel gewonnen, wenn man die Thiere erhöhen und die Menschen erniedrigen will. Auch die Menschen haben diese Stufe der Thiersprache. Das Jodlen der Gebirgsvölker läßt sich den Gefühlsreflextönen des Vogelgesangs vergleichen. Der Pfiff des Studenten, der die Pauker vor den Pedellen warnt, entspricht dem Gemspfiff. Es ist dies eine Sprache, und Verständigung findet dabei statt, aber im Unterschied von dem Menschen tritt das Thier nie aus dieser pathognomischen Stufe der Sprache, der Interjectionssprache, heraus. Auf dieser Stufe ist die Sprache oder sind die geäußerten Töne nur der Reflex eines Gefühls auf die Lautorgane der Luftröhre, auf die Athmungsorgane überhaupt, in denen in einer Leichtigkeit, wie in keinem andern Organe thierischen Lebens, die Erregung eines sensiblen oder Empfindungsnerven in die Erregung eines motorischen oder Bewegungsnerven umschlägt. Dieser Reflex braucht nicht veranlaßt zu sein durch unmittelbaren Eindruck. Auch das Gedächtniß kann ihn hervorrufen; denn auch Gedächtniß müssen

wir den Thieren zuerkennen, da sie träumen, da sie Geschehenes behalten. Aber wir werden wohl sagen müssen: das Gedächtniß der Thiere ist nur mit Bildern oder, wie man zu sagen pflegt, mit Anschauungen angefüllt. Auch wir Menschen füllen unser Gedächtniß mit Bildern, mit Anschauungen an und denken und träumen oft nur in solchen Bildern.

Wer, der von einer erregenden Reise zurückgekehrt ist zu dem gewohnten Gesichtsfeld, denkt nicht oft wieder zurück an die durchwanderten Gegenden und läßt nicht die Bilder des Gesehenen oft vor dem inneren Blicke vorüberziehen? An den flachen Niederungen grünen Weidelandes, das von niederem Buschwerk unterbrochen, von kauendem Vieh behaglich belebt wird, denke ich ähnlicher Bilder in der Höhe der Alpen, wo das Buschwerk fehlt und das Vieh an steil ansteigenden Wänden weidend sich ergeht und der Mensch aus der luftigen Höhe freudig herabsieht auf Wald und Felder unter ihm und die zum Garten gewordenen Ufer des bläulich schimmernden Genferseees. Oder ich denke wilderer, höher gelegener Scenen am Matterjoch, wo den dem Leben Entrückten nur Gletscher, Firnschnee, schroffe, nackte Felswände umgaben, und dann wieder denke ich des frohen Aufjauchzens des Lebensgefühls, als ich nach längerer Zeit die starren Einöden verlassend, sofort mich im heitersten, üppigsten Leben buntblühender, duftender italischer Alpe fand. Dies sind Bilder, die unsrer Seele verbleiben. Sie erwecken Gefühlserregungen, die uns nicht wieder verlassen. Gefühlserregungen, die jederzeit wieder die Interjectionen in uns hervorzurufen vermögen, die uns beim ersten Augenblick, vielleicht unwillkürlich entfuhren. Aber wohl zu merken: jene Ausrufe geschehen nicht deshalb, um durch den gehörten Laut etwas neues, wie man sagt, eine Anschauung des Angeschauten oder eine Vorstellung von dem Erregenden, von der Gegend oder einer Sache zu gewinnen oder zu bewirken, sie geschehen nur als Reflex der Empfindung. Und wenn wir ehrlich sind, so denken wir sogar in der Regel nichts bei den Wor-

ten: „wie schön! wie groß!“ Ich meine, solche Ausrufe enthalten nichts Begriffliches, ja sie wollen sogar keine Begriffe erwecken.

Wir sehen, welch ein reiches Feld für das Denken in Bildern sich darbietet und wie diejenigen unrecht haben, welche sagen, das Denken d. h. das thätige Gegenüberstellen, Verbinden, Vergleichen fände nur bei Worten und Begriffen, nicht auch bei Bildern statt. Ja, das ganze große Gebiet der eigentlichen Naturgeschichte würde uns zu bearbeiten unmöglich sein, wenn wir nicht im Stande wären, die Bilder, die Anschauungen der Formen festzuhalten und zu vergleichen. Die Beschreibungen nutzen dabei dem wenig, der nicht die Anschauung der gebrauchten Ausdrücke in sich hat, und oft macht ein treues Gedächtniß für Formen das Festhalten der Wort-Merkmale überflüssig. Manche Botaniker gehen sogar so weit zu sagen, der Habitus, d. h. der eigentliche Bild-Eindruck des Ganzen, sei das Entscheidende bei aller Unterscheidung.

Lassen Sie uns von der Natur noch einen Blick in die Kunst werfen! Wie wäre es möglich, aus einer bloßen Beschreibung eine volle Anschauung zu gewinnen von einem Zeus von Phidias, einer Juno Ludovisi, einer Sixtinischen Madonna? Gewiß, wenn irgendwo so ist in der Kunst das Denken in Bildern nicht nur möglich, sondern sogar ein Bedürfniß, eine Nothwendigkeit. Bei der Musik, der nur instrumentalen, fehlt sogar jeglich Wort und Bild, es ist nur ein Denken in Gefühlen und Empfindungen.

Jetzt nun, wo wir bei den Menschen nicht allein die Möglichkeit, sondern die Thatsache des Denkens in Bildern und Empfindungen gesehen haben, wollen wir die Thätigkeitsäußerungen der Thiere weiter verfolgen, von denen wir sagen müssen, daß sie nur in Bildern denken, oder auch in Empfindungen, wie der Hund, der die Orgel begleitet.

Das Bild des schlagenden Herrn prägt sich dem Hunde ein, und winselnd läuft er vom Sopha, wenn sein Herr dazukommt,

der den daraufliegenden früher geschlagen. Die Thiere haben aber nicht allein Gedächtniß, sie können auch urtheilen. Wenn der Herr seinen Rock anzieht, bellt der Hund freudig; er erkennt das Thun des Herrn von gestern wieder, als der Herr ihn mit spazieren nahm; er wird nicht freudig bellen, wenn der Herr den Schlafrock anzieht. Er kennt also Gleiches und Ungleiches; er unterscheidet, er urtheilt. Der Hund überlegt aber auch. Ein Reisender verliert sein Felleisen vom Pferde und reitet achtlos weiter. Vergebens bellt der Hund, den Herrn aufmerksam zu machen; endlich springt er das Pferd an, es aufzuhalten; da erschießt der Herr den vermeintlich tollen Hund, der nun mit dem Rest seiner Kraft zum Felleisen sich zurückschleppt, wo der Herr, der das Verlorne suchte, zu spät seine Unüberlegtheit und die Klugheit des treuen Thieres erkannte. Gewiß, der Hund überlegte hierbei. Das Felleisen gehört dem Herrn, er will es ihm retten, aber es ist zu schwer zum Apportiren; er bellt, er springt das Pferd an, wie er oft schon jagend Thiere festhielt.

Gewiß, hier ist Ueberlegung. Und der Materialismus, der so gerne die Thiere zu Menschen macht, ruft hier aus: „Seht Ihr, das Thier ist nicht niederer, wie der Mensch, der so dünkelhaft ist, was Höheres sein zu wollen. Das Thier denkt, urtheilt, überlegt. Und wenn Ihr sagt, das Thier hätte nur thöricht überlegt; es hätte sich auf das Felleisen legen sollen in der Ueberzeugung, sein Herr werde zurückreiten, es zu suchen, so denkt nur an die Kretins, die Idioten, die neuseeländischen Papuas, die Eskimos, die europäischen Proletarier, und Ihr seht, daß richtiges Ueberlegen keineswegs ein Vorzug aller Menschen ist.“

So der Materialismus. Aber indem er so spricht, merkt er nicht, daß er selbst etwas thut, was die Thiere noch nie im Leben gezeigt haben, aber was selbst der Papua versucht, nämlich das Wesen einer Anschauung begrifflich zu erfassen und die Richtigkeit einer Ansicht vertheidigend zu beweisen. Begriffliches

Erfassen oder wenigstens das Bemühen danach, fortschreitende Entwickelung in der Erkenntniß, wie wir es im Ganzen und Großen der Menschheit, wie im Leben des Einzelnen finden, zeigt die Thierwelt nicht. Obgleich auch hier der Materialismus triumphirend rufen mag: „Nicht? Schreitet der Fuchs nicht in der Erkenntniß fort, wenn er darauf ausgeht, den besten Eingang zum Hühnerstall zu finden? Sehen wir nicht, Dank Darwins Lehre, eine Geschichte und Entwickelung der Thierwelt von den Formen der Vorzeit bis zur Gegenwart?" Lassen wir dem Materialismus dies Vergnügen. Lassen wir ihn sich versenken in eine Vorwelt, die nach den jetzigen Kenntnissen der Wissenschaft jeder sich zurechtlegen kann, wie er will. Verbleiben wir bei der Gegenwart, die uns hier interessirt, und gehen wir da der Thatsache nach, daß in der Jetztzeit die die Eisenbahnen und Telegraphieen entdeckende Menschheit einen Fortschritt in ihrer Welt voll Anschauungen, Urtheilen und Begriffen macht, indeß wir die Thiere ungeändert ihr gewohntes Leben vollziehen sehen. Im Ganzen und Einzelnen sehen wir, daß dem Thiere das Herausschreiten aus dem gewohnten Anschauungskreise benommen ist. Und bei der Enge und Kleinheit seines Anschauungskreises erlangt es grade in diesem Kreise jene Fähigkeit schnell fertigen Urtheilens und Ueberlegens, jene Sicherheit seines Thuns, die man so oft als Instinkt der Thiere bewundert.

Der Mensch kann aber jeden Augenblick aus seinem seitherigen Anschauungskreise herausgerissen werden; er sieht sich dann genöthigt, in neue Verhältnisse sich hineinzufinden, und wir nennen es auch hier Instinct oder Tact, ja selbst Bildung, wenn er im Stande ist, dies mit rascher Sicherheit zu thun und nirgends anzustoßen. Wodurch aber wird bei den Menschen diese ewige Neuheit der Verhältnisse erzeugt? Ja, wenn wir, was uns Deutschen wohl noch nicht schwer fallen wird, ein kleinstaatliches Leben uns vorstellen, worin kleinherziger Engsinn allen Verkehr mit der Außenwelt abschneidet und erschwert, so daß die

Mengen in engbegrenztem, spießbürgerlichem Dasein dahinleben, ohne den Anschauungshorizont zu erweitern und ihn in der Gesammtfülle der Weltverhältnisse Wurzel fassen zu lassen, — wie kommt es, daß gerade hier am wenigsten jene Sicherheit engbegrenzten Thierlebens aufkommen will, ja daß gerade hier ein Gefühl der Unsicherheit sich festsetzt, das gegen jede Neuerung sich hochmüthig abweisend verhält und das, in dem Maße als beim Abschluß vom äußeren Verkehr die eigene Denkkraft erlahmt und geistige Bgweglichkeit verloren wird, zur Furcht vor Staatsgefährdung und zur Rothe-Demokraten-Riecherei erwächst? — Woher es kommt? Es kommt durch die Sprache, als dem Ausdruck nicht eines Reflexes von Bild und Gefühl, sondern als dem Ausdruck der Begriffe, der begrifflichen Erfassung des Wahrgenommenen. Es rührt dies Gefühl der Unsicherheit her aus dem inneren Bewußtsein, daß der vorhandene Sprachschatz, die Begriffe und die Gedankenverbindung, etwas Unfertiges, Unvollendetes ist. Hochmuth, Herrschsucht und Engsinn geben im socialen Leben oft eine gewisse Gedankenverbindung als fertige aus, aber das Gefühl des Unvollendeten verbleibt im Gefühl der Unsicherheit, und nur zeitweise hemmen, nie aber unterdrücken läßt sich der auf dem Gefühl der Unvollkommenheit vom sprachlichen Ausdruck des Vernünftigen beruhende Fortbildungstrieb.

Nicht das Thier hat diesen Trieb, da es nur in Anschauungen denkt, und die Anschauungen sind stets fertige, abgeschlossene. Das Bild einer Gegend fällt auf die Netzhaut und wird ganz und ungetheilt von dem aufmerkenden Wesen wahrgenommen; aber der Mensch, indem er sieht, läßt eine zweite Arbeit nebenhergehen; er ruft: Welche Gegend! und beginnt seine wortentfaltende Thätigkeit und sucht das Gesehene begrifflich, mit Worten zu zergliedern. O sicher, es kann uns nicht wundern, wenn Thiere schärferes Ortsgedächtniß haben, wie die Menschen, da sie ungetheilt der Arbeit des Anschauens der Natur sich hingeben,

während des Menschen Aufmerksamkeit auf das Bild jederzeit getheilt wird durch die nebenhergehende Thätigkeit des Namengebens und der Begriffsbildung.

Wir sehen aber auch, wie bei den Menschen sich nie jene Sicherheit des Instinctes bilden kann, wie bei den Thieren, da jeden Augenblick seine sprachliche Vorstellungsmasse sich ändert und er in neue Verbindungen sich hineinfinden muß, denn so unendlich verschieden an Begriffsformen sind die mit einander verkehrenden Menschen, so verschieden sind die durch Worte hervorgerufenen Vorstellungen, daß nicht allein jeder weiß, der andere denkt bei einer gehörten Rede anders als der Redende, sondern daß sogar schon in alter Zeit von dem griechischen Sophisten Gorgias der Satz aufgestellt werden konnte: Eine Uebereinstimmung der Menschen in Erkenntniß der Dinge findet nicht statt und ist nicht möglich, da jeder die Dinge anders auffaßt als ein anderer, und weil keine Mittheilung des Erkannten möglich ist, weil jeder unter den Worten, die geredet werden, ein anderes versteht.

Nachdem wir denn so versucht haben, reine Bahn zu gewinnen, indem wir fanden, daß, wenn auch die Thiere denken, urtheilen, überlegen, dann doch für die Menschen noch eine Arbeitsverrichtung allein übrig bleibt: das Denken und Ueberlegen in Begriffen, in articulirter Sprache, so müssen wir noch etwas näher dem Entstehen der Sprache und ihrem Einfluß auf das Selbstbewußtsein des Menschen nachgehen. Bei der hier beabsichtigten Kürze freut es uns, der meisterhaften Führung von Lazarus: Das Leben der Seele, und von Steinthal: Grammatik, Logik und Psychologie, rasch folgen zu können.

Unter Denken ist, wie schon angegeben, im Allgemeinen die Thätigkeit der Seele zu verstehen, Gegenstände aufzufassen und die verschiedenen Auffassungen mit mehr oder weniger Lebhaftigkeit in sich zu bewegen. Dieser Thätigkeit gegenüber steht denn das Gefühl als der Zustand der Seele, in den sie sich der Au-

ßenwelt gegenüber jederzeit versetzt findet. Es ist dieser Zustand das von Lotze als das Gemeingefühl bezeichnete Gefühl, welches „dem Bewußtsein die ganze Summe und Elasticität der vorhandenen, disponiblen Lebenskraft zur Wahrnehmung bringt.“ Dieses Gemeingefühl ist eine Stufe zur Auffassung der Außenwelt, aber nur die unterste Stufe der Wahrnehmung, da es keine Kenntnisse liefert. Die Seele nimmt, indem sie sich dabei im Zustande der Gesundheit und Krankheit, der Stärke und Schwäche, der Lust und Unlust findet, überhaupt nur den einheitlichen Eindruck einer erregenden Außenwelt wahr. Es ist also dieses Gemeingefühl der Zustand, in welchem sich die Seele jederzeit befindet, sei es als Stimmung vor oder nach und selbst während einer Thätigkeit. Eine Erkenntniß der Außenwelt tritt erst ein, wenn dies Gemeingefühl localisirt wird, wenn specifische, unterschiedene Gefühle erregt werden. Dies findet statt in den Empfindungen, die durch die fünf Sinne ermöglicht werden. Die niedrigsten Thiere haben wohl nur das Gemeingefühl, da ihnen die Sinneswerkzeuge fehlen, welche die Welt erschließen. Es ist ein mächtiger Fortschritt vom Gefühl zur Empfindung! Man erwacht z. B. durch einen heftigen Schmerz an der Hand. Lehrt das Gefühl den Schmerz erregen kennen? Nein! Im Gegentheil; die Seele, betäubt, unterjocht durch dies Schmerzgefühl, möchte sich lieber noch mehr in sich zurückziehen, aber das unwillkürlich erhobene Auge läßt wahrnehmen, ob der Muthwille durch einen Tropfen Vitriolöl oder durch ein glimmendes Holz den Schmerz erregte. In dem Tastsinn, den Gesicht-, Gehör- u. s. w. Empfindungen verhält sich also die Seele frei, prüfend, der Außenwelt gegenüber, nicht wie im Gefühle unterjocht.

Die Empfindungen liefern aber nur Einzelheiten oder Elemente des Angeschauten. In der Seele werden sie zu einem inneren Bild der äußeren, sinnlichen Gegenstände vereinigt. Die Einzelempfindungen der weißen Farbe, des süßen Geschmackes, der Härte eines Körpers vereinen sich zur Anschauung des

Zuckers, aber es ist klar, daß hierbei keine Willkür, kein bewußtes Thun der Seele nöthig ist. Die Zusammenschmelzung der Elemente ist vielmehr der Erfolg der Einheit des Dinges selbst, das sich als ein die Empfindung des Weißen, Harten, Süßen Verursachendes darstellt. Ebenso klar ist, daß bei dieser Bildung von Anschauungen die Schärfe der Sinne von Wichtigkeit ist. Nicht allein bei Thieren, welchen ganze Sinne fehlen, auch bei den einzelnen Menschen werden die Anschauungen der Dinge sehr verschieden sein.

Daß nun durch Gefühlserregungen und Anschauungen der thierische Leib in Sprache ausbrechen kann, weil sensible Nervenerregung überhaupt in motorische Nervenerregung umschlägt, erwähnten wir schon, aber während bei den bloßen Interjectionstönen die Seele sich gleichsam nur zu befreien sucht aus den von außen andringenden heiteren oder trüben Erregungen und während die Thierseele in dieser Lebensäußerung gleichsam die höchste Stufe erreicht, so beginnt im Gegentheil der Mensch mit diesen Interjectionsäußerungen die Stufen seines seelischen Lebens, oder besser, mit diesen Aeußerungen beginnt seine seelische Einkehr in sich selbst und er erhebt sich mit dieser sprachlichen Einkehr zu stets höheren und höheren Entwicklungen.

Lassen wir hier Lazarus selbst reden; er sagt: Sprache und Geist S. 76: „Das vollständige Bild der Verbindung von Seele und Leib in der Sprachschöpfung ist also kurz dieses: die Seele empfängt durch die Sinnesorgane einen Eindruck und bildet eine Anschauung von einem Dinge; diese Anschauung der Seele reflectirt in einer Bewegung des Organismus, welche einen Laut bildet; dieser Laut macht wiederum einen Eindruck auf die Seele, und sie bildet eine Anschauung von diesem Laut; mit dieser Anschauung associirt sich die Dinganschauung und die reflectirte Bewegung, so daß auf die innere Lautanschauung in der Seele auch die äußere Lauterzeugung im Organismus erfolgt.“ Oder doch, wenn kein Schweigen beabsichtigt wäre, erfolgen könnte.

Fügen wir gleich noch bei S. 214: „Die innerliche Wiederholung und Verdoppelung der eigenen Anschauung schließt ein unmittelbares Selbstbewußtsein ein und führt zu einer Unterscheidung der denkenden Thätigkeit von sich selbst, wodurch das Selbst als das Thätige zum vermittelten und klaren Bewußtsein gelangt. Dieser Proceß wird sich am leichtesten und ehesten, wenn nicht ausschließlich an der Sprache vollziehen; indem nämlich die Vorstellung zugleich Vorstellung des äußeren Dinges und des eigenen Lautes ist: so wird dadurch der Denkinhalt subjectiv, persönlich, meine Vorstellung, und wiederum wird zugleich der Laut objectiv, von mir abgelöst, weil seine Vorstellung mit der des Dinges verschmolzen ist. Die einfache Thatsache also, daß der Mensch unwillkührlich wahrnimmt: der Laut ist mein Laut, die Anschauung aber, das Bild, ist des Dinges Bild, ist der natürliche Keim des Selbst, des Ich oder des Selbstbewußtseins. — So besteht die gesammte Wirkung der Sprache auf den Geist in: der Bildung des Selbstbewußtseins und im Aufbau der inneren Welt."

Hier ist des Materialismus nochmals zu gedenken. Er sagt: „Warum ist die Sprache nöthig zur Entstehung des Selbstbewußtseins? Wenn das Kind sich an einen Stein stößt, so weiß es sofort, daß der Stein etwas ihm äußerliches ist; es wird rufen: „ich habe mich" oder „Karl hat sich gestoßen" je nach seiner Sprachkenntniß. Aber Selbstbewußtsein ist dabei und solches Selbstbewußtsein hat auch das Thier; worin liegt also der Vorzug des Menschen?"

Hierauf ist denn zu erwiedern, daß wie alles klare Wissen die Form von Begriffen, oder sprachlichen Ausdrücken annimmt, so auch, im Gegensatz zu Selbstgefühl und Selbstempfindung, das Selbstbewußtsein. Und ein solches sprachliches Selbstbewußtsein hat kein Thier. Deshalb aber müssen wir auch sagen, durch die Sprache gelangt der Mensch zum vollen Selbstbewußtsein. Denn der Stoß erweckt unmittelbar nur das Selbstgefühl, die

Selbstempfindung, und der Hund läuft schreiend davon, aber der Mensch, vermögend stehen zu bleiben und den Namen des Schmerzerregens zu nennen, wird sich bewußt seines Selbsts, fühlt sich als Herr der Außenwelt, in seiner Macht den Schmerz zu unterdrücken und in seiner Lust das Aeußere begrifflich zu erfassen. Da freilich der Mensch überall erst sich zum Herrn der Welt zu machen hat, so sehen wir ihn nie mit diesem fertigen Selbstbewußtsein sofort sich äußern; im Gegentheil lange oft gebraucht das Kind die Worte, ehe es gleichsam sich selbst sprechen hört; und nun erst beginnt es die Worte selbstbewußt in freier Lust vernünftig zu gebrauchen.

Betrachten wir nun in Kürze die innere Sprachwelt etwas näher. — Das Wort als ausgesprochener Laut ist also Erfolg der organischen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Die Bedeutung des Wortes aber entsteht erst dadurch, daß die Seele ihre eigene Anschauung und den eigenen Laut als verbunden in sich wahrnimmt. Dies nun, daß die Seele in sich die Anschauung und das Wort findet, ist eine neue Thätigkeit des denkenden Wesens, eine neue Auffassung nicht eines Aeußeren, sondern eines Inneren; und wenn wir die einfache Auffassung eines Objectes im Denken Anschauung nennen, so ist, wie Steinthal entdeckte, jene neue Thätigkeit gleichsam eine Anschauung der Anschauung und das Resultat derselben heißt: Vorstellung. Diese ist also die durch die Sprache bewirkte innerlich wiederholte und dadurch fixirte Auffassung des Objects.

Aber eine Befreiung von den Fesseln der Außenwelt, größer wie jener Uebergang vom dunkeln Gemeingefühl zu den klar auffassenden Empfindungen ist die Erhebung aus dem Gebiete der Anschauungen in das der Vorstellungen. Die Anschauung ist stets individuell, bleibt stets am Einzelnen haften. Sie kennt gelbe Löwen, gelbe Citronen, gelbes Gold, grüne Affen, grüne Buchen, grüne Smaragde u. s. w., aber bei der Fixirung dieser Anschauungen durch die Seele wird allgemeineres gewonnen: die

Vorstellung des Gelben, Grünen, der Pflanzen, Thiere, Steine. Von dem Einzelwesen Hund, Katze, Hyäne u. s. w. schreitet man zu höheren Einheiten, zu Arten, Gattungen, Familien u. s. w. fort. Das heißt, man schreitet heraus aus der Außenwelt, und versenkt sich in die Bearbeitung der inneren Welt der Vorstellungen; denn weder eine Art, noch eine Gattung, noch eine Familie, noch sonstige Zusammenfassungen werden durch unmittelbare sinnliche Anschauung gewonnen, vielmehr durch die Thätigkeit des zusammenfassenden Geistes allein, und so eröffnet sich hier das ganze Gebiet der begrifflichen Erfassung der Außenwelt.

Wir sahen, wie die Dinganschauung entsteht aus der Summe der Empfindungen, wie diese Anschauung aber auch stets ein Mangelhaftes sein wird. Diese Unvollständigkeit wiederholt sich in noch größerem Grade bei den Vorstellungen. Das Wort, wodurch eine Anschauung bezeichnet wird, bezeichnet freilich ein Ganzes; Gold z. B. bezeichnet einen gelben, schweren, harten, glänzenden, klingenden Körper, aber immerhin werden durch den Laut nur vorwiegend einzelne Empfindungen erregt und je nach dem Eindruck oder Interesse werden durch dies Wort einseitige Beziehungen der vielseitigen Dinge zum Menschen geweckt; die körperlichen Eigenschaften sind vielleicht das letzte, an welche beim Gold gedacht wird: der Chemiker denkt an die edle Nichtoxydirbarkeit; der Banquier an den Cours; das Liebchen an Liebe treu wie Gold.

Klarer tritt dies vor Augen, wenn wir auf die Grundbedeutungen, die Wurzeln der Wörter zurückgehen, wobei wir ebenfalls finden, wie stets nur Einzelmerkmale durch das Wort festgehalten werden. Der Wolf = der Zerreißer. Die Sonne = der Erzeuger. Die Erde = die Gepflügte. Der Mensch = der Denker. Die latein. Worte für Mensch: homo = der Erdgeborne, und mortalis = der Sterbliche. Das Griechische logos für Vernunft = Sammlung, von legein = sammeln, und

„Vernunft will ja nur sammeln das Einzelne unter das Allgemeine". Max Müller, Vorlesungen. II. 57; I. 326.

Neben dieser Hervorhebung von Einzelmerkmalen zur Bezeichnung des Ganzen, wobei der schnellfassende Witz wohl mehr thätig war als ruhiges Urtheilen, ist denn noch die dichterische Erhebung des Einen in's Andere, die Metapher, als Uebertragung des Namens von einem Gegenstande auf den andern, von Wichtigkeit für die Bildung des inneren Sinnes, für die Erweiterung des inneren Sprachschatzes, oder der inneren Sprachform. „So wird vom langschnabligen Kranich, der lastenaufpickende Krahne. Von der wogenden See wird die wogende Seele. Vom Hauch und Athem der wehende Geist." Max Müller, II. 322.

So bildet sich im Menschen eine innere Sprachform, eine Fülle von Worten, worin alle Wörter nur einseitige oder bildlich-metaphorische Merkmale bedeuten, so daß die dadurch geweckten Vorstellungen der Dinge natürlich auch nur einseitige, bildliche sind. Das Gefühl dieser einseitigen, bildlichen Erfassung drängt nun zur allseitigen, realen oder wahren Erfassung des Dings fortzuschreiten und diesen Fortschritt nennt man das Begreifen oder die Begriffentwicklung des Dinges. In ihr handelt es sich nicht um eine nach Zufall und Bildlichkeit bestimmte Aufzählung der Merkmale des Dinges, sondern um eine wirkliche dem Wesen entsprechende, geordnete Erklärung desselben; es ist daher der Begriff eines Dings nie durch ein einzelnes Wort wiederzugeben. Da die Ordnung der Merkmale aber bestimmt wird durch den Zusammenhang des Dinges mit dem Ganzen, durch seine Weltstellung gleichsam, so ist das Begriffentwickeln die eigentliche Thätigkeit jenes Logos, jenes Sammlers, jener Vernunft, die das Einzelne unter dem Allgemeinen begreifen will. Es ist das Thun des die Vernunft bethätigenden selbstbewußten Geistes, der sein eigentlich Leben in der Sprache besitzt und sein Erwachen vor allem der Sprache verdankt.

Diese Zusammengehörigkeit von Sprache und Geist fühlte schon die alte Zeit. Das griechische logos heißt beides: die Sprache und die dem Sprechen zu Grunde liegende Kraft. Später freilich ließ man beides auseinanderfallen; man meinte ein Geist sei möglich ohne Sprache und sie sei nur entstanden, weil die Kaufleute beim Waarenaustausch sie nöthig gehabt hätten.

Bei dieser Zusammengehörigkeit beider könnte man fragen, ob von einem Einfluß der Sprache auf das Entstehen des Geistes die Rede sein könne, wie oben geschehen; aber wir sehen ja stets das Selbstbewußsein bei Kindern erst allmählig sich entfalten und können daher sagen: der gesprochene Laut erweckt das Selbst. Steinthal sagt Grammatik u. s. w. S. 303: „Der Sprachlaut ist der Blüthenstaub, der Samen, der in die Seele dringt und sie befruchtet, daß sie den Geist gebäre." Wir folgen seinen weiteren Erörterungen, S. 301, 302, wenn wir zusammenfassend sagen: Weil das Thier sich nie zum Selbstbewußtsein erhebt; weil im Thiere es dieselbe Seele ist im Wachen und im Schlafen, hier dem Druck des Leibes und der Außenwelt erliegend, dort sich frei des Leibes und der Außenwelt erwehrend und sich bethätigend, so muß auch im Urmenschen, im Kind, wie im Erwachsenen dieselbe seelische Kraft vorhanden sein, aber dort noch unter leiblichem Druck und ohne hinreichende leibliche und ideelle Hilfsmittel, die sie sich erst erschaffen muß; eben deshalb aber weil der Keim da sein muß zur vollen Kraft, so ist zu sagen: das Thier hat Seele, des Menschen Wesen aber ist nicht die Seele, sein Wesen ist der sprachbildende Geist, der allmählig erwacht, der selbst sich weiß, sich als ein Selbst, eine freie Persönlichkeit erfaßt.

Es giebt freilich viele, welche das Selbstbewußtsein und die Sprachbildung nicht als Trennungsmarke zwischen Thier —— Mensch gelten lassen wollen. Sie sagen, der Mensch habe ben aber nur höhere Seelenthätigkeiten wie das Thier

und deshalb erfolge bei ihm die Umwandlung von Anschauung in Begriff. Dagegen ist mit Herbart zu erinnern, daß wir auf höhere Seelenthätigkeit schließen, aus der großen Cultur; wir müssen das im Laufe von Jahrtausenden Gewonnene abziehen; wir müssen zum rohen Urmenschen zurückkehren und fragen: wodurch kommt die höhere Entwicklung? Da ist denn freilich nicht mit Herbart weiter zu gehen, wenn er die andere Ansicht zu begründen sucht, daß Menschen- und Thierseele zu einer Art gehörten, daß aber die höhere Ausbildung des Leibes bei den Menschen hier die freiere Entfaltung der Seele gestatte. Gewiß, so gut der Anatom eine Bildung als Kunstproduct verwirft, wo ein Eselsrumpf einen Löwenkopf trägt, so hat auch der Psychologe Zusammenstellungen von Menschengeist und Thierleib zu verwerfen. Was soll die Schnecke mit einem Geist? Gleiche Ursache gleiche Wirkungen. Wenn Thier- und Menschenseele gleich sind, müssen sie gleiche Wirkungen hervorbringen und auch ihren Leib in gleicher Weise ertönen lassen. Entbehren die Thiere etwas durch den Mangel an articulirter Sprache? Der Hund äußert sein Gemeingefühl durch freudig Bellen beim Spazirengehen, er äußert seine Empfindung beim Geschlagenwerden durch Winseln. Durch lockende, warnende Töne äußern die Thiere ihre Anschauungen. So können sie alles sprechen, was sie wollen und wozu sie angelegt sind; sie machen alles aus ihrer Stimmritze, wozu die Natur dieselbe bestimmte, aber sie lassen keine articulirten Laute aus der Stimmritze, weil die Seele nicht Geist ist und ihr somit die Sprechkraft abgeht. — Werfen Sie ein, daß Papageien Sprechkraft hätten? Ja, die haben sie, aber nur die Möglichkeit der Lautnachahmung, nicht auch die Fähigkeit mit dem Laute die Dinganschauung zu verknüpfen, sie plappern ihr: „Guten Tag, Jacob!" mag es klappen oder nicht. Ja, singen die Kinder und wir mit ihnen nicht oft Lieder, wie: „Crune Crane — Wicke Wane — Wer will mit nach Holland fahren — Holland ist geschlossen — der Schlüssel

ist gebrochen — mit Steine — mit Beine." Aber weiß jemand eine Anschauung, einen Gedanken mit den Worten zu verknüpfen? Gewiß nicht. Ein Beweis, daß Menschen fähig sind Papageien zu sein und articulirte Laute ohne Gedanken auszusprechen; aber der Papagei wird trotz seiner sprachfähigen Stimmritze, nie einen Gedanken sagen, weil er eben ein Thier ist und keine sprachbildende Vernunft hat.

In heutiger Zeit wird es vielleicht noch wenig nöthig sein, gegen den Mißgedanken aufzutreten, eine Menschenseele verkümmere, gefesselt im Thierleibe. Man erkannte, daß in einem Organismus jeder Theil zum Ganzen stimmt, so auch Aeußeres und Inneres, Leib und Seele. Ein andrer Einwand wird sich eher erheben. Heutzutage, wo der Satz des alten Griechischen Philosophen, Heraklit: „Nichts Bleibendes ist auf Erden, alles fließt; alles ist im Werden!" in erneuter Form als Darwinismus die Aufmerksamkeit auf sich zog, da möchte man gern alles Erstarrte beseitigen; alles in Fluß bringen und den Menschen als Endglied eines unendlichen Werdens hinstellen, so daß der Unterschied von Thier und Mensch ein verschwindender wäre. Man wird daher auch einwenden mögen, jener Unterschied einer auf Anschauungen beruhenden Interjectionssprache der Thiere und der auf Vorstellungen und Begriffen beruhenden Sprache des selbstbewußten Menschen sei kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller, ein durch natürliche Züchtung im Gesetz des Werdens entstandener. Mag man nun auch diesen Einwand machen, so wird man doch wohl, da hier diese Lehre nicht zu prüfen ist, für heutzutage gestatten, diese nicht auf concreten Anschauungen, sondern auf abstracten Vorstellungen beruhende Werdetheorie außer Acht zu lassen, und an die Thatsache sich haltend, daß kein Thier sich zur Begriffssprache erhebt, zu sagen: für die Jetztzeit wenigstens — und so auch sicher für alle Zeiten — ist das Wesen der Thiere in ihrer Seele, das Wesen

des Menschen in seiner sprachebildenden Vernunft enthalten.

Der Mensch ist aber nicht nur ein selbstbewußt vernünftiges d. h. das Einzelne im Allgemeinen erkennendes, ein zum Selbst, zum Ichgedanken sich erhebendes Wesen, das sich als solches zum selbstbewußten Herrn einer inneren Welt von Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen macht. Der Mensch ist auch ein thätiges Wesen nach Außen, das als solches in die Außenwelt eingreift und, weil selbstbewußt, mit freiem, selbstthätigem Handeln der Außenwelt gegenübertritt. Die Volkssprache, und schärfer die Jurisprudenz, nennt ein Wesen, das den Ichgedanken erfassen und als selbstbewußtes Ich sein Thun bestimmen, sein Wollen verwirklichen kann: eine Person. Da nun die Erklärung, der Mensch sei selbstbewußtes Wesen, allzusehr im theoretischen allein verbleibt und des Menschen Fähigkeit sittlich zu handeln in den Hintergrund drängt, so ist es wohl richtiger, den das Wissen und Handeln vereinenden Begriff der Person, als Erkennungsmarke des Menschen aufzunehmen und sein Wesen in dem Personsein zu finden, darin, daß er eine Persönlichkeit ist.

Auch gegen diese Erklärung wird gesprochen. Der eine Einwand hat seine Ursache in einer Begriffverwirrung. Man will der Persönlichkeit keinen Werth beilegen, da man sie verwechselt mit Individualität; aus welchem Grunde man auch das Wesen des Menschen oft allein von seiner körperlichen Seite aus bestimmen zu können meinte: in der Form des Fußes, der Hand, der Nase, des Kinns u. s. w.; als ob nicht die Thätigkeits-Aeußerungen die Verschiedenheit der Wesen bestimmte, und als ob die Nase nicht auch als Rüssel und als Plattnase Riechorgan bliebe. Individuum, Einzelwesen sind freilich: der Krystall, die Pflanze, das Thier, der Mensch, aber Person ist nur der sich als Ich wissende, als Ich handelnde Mensch und somit bezeichnet

Gehen wir aus dem socialen Leben in das philosophirende, so finden wir gleiche Erscheinung. Weder Plato noch Aristoteles mit ihren Sclavenstaaten faßten das Wesen der Persönlichkeit, und im Mittelalter drehte man sich fast nur um die Auslegung beider. Man stritt darüber, ob es angeborne Ideen gäbe oder nicht. Im ersten Falle fiel natürlich aller Werth persönlicher Selbstbestimmung weg; aber auch die, welche die angebornen Ideen läugneten, erfaßten nicht das Wesen der Persönlichkeit, da sie die Seele todt, wie ein leeres Papier auffaßten, auf dem sich die Außenwelt abphotographirte. Erst Kant, der Deutsche, faßte die Seele als ein kräftiges-auf, das durch die Eigenthümlichkeit seines Wesens das Reich der Ideen sich erringt. Das Dasein des Menschen machte er dadurch abhängig von seiner That und erhob dadurch das Leben des Einzelnen in das der freien, selbstbewußten Sittlichkeit. Nicht völlig erfaßte er das Wesen des Geistes, ja er ließ ihm sogar in Raum und Zeit noch angeborne Ideen, aber mit Begeisterung ward seine Lehre ergriffen. J. G. Fichte vor allen erweitert in edelster Weise die Lehre der Sittlichkeit, aber einseitig sucht er das Wesen des Ich allein im Selbstbewußtsein. Die neuere Zeit, und Fichte's Sohn machte den Anfang, sucht denn dieser Einseitigkeit zu entgehen durch Aufstellung und Durchführung des Begriffes der Persönlichkeit.

Sie sehen, so selbstverständlich ist der Begriff der Persönlichkeit nicht und wenn auch Jedermann sich Person nennt. Nicht dadurch, daß man sich als „Ich" weiß und sich „Person" nennt, ist man Person; sondern dadurch, daß man den Ichgedanken in seiner vollen Fülle erfaßt und, ihn zu verwirklichen suchend, die reine und volle Menschlichkeit zur Erscheinung bringt.

Soviel über das Wesen des Menschen. Indem es also in das Personsein zu setzen ist und man unter Person ein bis zum Ichgedanken verinnerungsfähiges, selbstbewußtes und selbstsich-

bestimmendes Wesen zu verstehen hat, so sind denn von hier aus leicht in Kürze Folgerungen für das selbstbewußte Handeln zu machen. Und wir gehen denn über zu unserer zweiten Frage:

Was ist das vernunftnothwendige Thun des Menschen?

Nichts im Dasein steht isolirt oder ohne Zusammenhang mit der Außenwelt. Alles steht in Beziehung zu einander und diese Beziehung ist überall eine kräftige, wirkende, thätige. Der ruhende Stein auf der Erde ist nur scheinbar unthätig; in Wirklichkeit wirkt er in jedem Zeittheilchen anziehend gegen die Erde, gegen die ihn umwogende Luft. In jedem Zeittheilchen erfährt er aber auch von Erde und Luft anziehende Wirkung; ja bei dem steten Wechsel der Wärme und der Bewegung der Luft müssen auch die Theilchen, aus denen der scheinbar so todt daliegende Stein besteht, in steten wechselnden Lagen sich befinden. Die lebende Pflanze befindet sich nicht anders; sie kann sich dem Wachsen und Entfalten nicht entziehen, wenn sie in dem erforderlichen Boden steht, sie kann nicht in der Thätigkeit innehaltend stille stehen, wenn der Boden ihr nicht zusagt, sie muß sogar im Kampfe mit der widrigen Außenwelt sich verderben lassen. Diese gleiche Nothwendigkeit ist Menschen und Thieren geboten als lebenden Wesen; und selbst der Säulenheilige muß sterben oder essen; er kann sich nicht aller Thätigkeit nach Außen entziehen. Während wir nun aber bei Steinen die Größe ihrer Wirkung im Voraus berechnen können, so ist dies bei Angabe der Entfaltung der Lebensformen bei weitem schwerer. Die Lehre der Züchtung der Pflanzen- und Thierformen hat zwar neuerdings auch hierin viel festgestellt, so daß es in der Willkür des Züchters zu liegen scheint, diese oder jene Spielart zu erzeugen; aber was über die sinnlich anschaubaren Körperformen hinausgeht, was auf seelische, geistige Aeußerungen Bezug hat, entzieht sich aller berechenbaren Sicherheit. Wir dürfen daher wohl die noch unberechnete Theorie außer Acht lassen, alles



gleichsam in zwei Personen, indem er jederzeit sein Ich sich gegenüberstellt, ihm Werth oder Unwerth zuschreibt, ihm Ehre oder Unehre in der Werthschätzung zuerkennt. Nun ist es bei dem Gesetze allseitiger Beziehung ein natürlicher, ja nothwendiger Fortgang, daß der Einzelne, weil er in einer Gesellschaft geboren ist, die Ehre, die er sich selbst ertheilt, auch in den andern ihn umgebenden Ich wiederfinden will. Er will sein Selbst erweitern, indem er es in einer großen Anzahl anderer Ich aufgenommen weiß. Das ist alles nichts tadelnswerthes, weil es eine nothwendige Folge menschlichen Daseins und dessen Zusammenhang mit der Außenwelt ist. Die Frage, wann die eigene Werthschätzung eine volle, wann eine eitle ist, gehört jetzt nicht hierher, wir haben nur auf die Arten zu achten, unter denen sich der Selbsterweiterungstrieb äußert. Wir können es uns indeß nicht versagen, in Betreff ausführlicherer Darstellung auf den Aufsatz: „Ehre und Ruhm" in Lazarus' liebenswürdigem Buche: Das Leben der Seele, zu verweisen.

Die erste Stufe ist die Kindliche. Das Kind will überhaupt nur beachtet sein von Fremden; ob Lob ob Tadel ihm dabei wird, daran denkt es vielleicht kaum. Diese Stufe ist aber nicht an's Kindesalter gebunden, und verläßt oft Menschen nie. Hannibal, Friedrich der Große kannten und nannten die einzelnen Soldaten und diese voll Freude, daß selbst sie von dem großen Manne gekannt seien, dünkten sich voll Ehre und schlugen sich tapfer. Dieses Verhältniß ist noch ein kindliches; es kann aber ein komisches werden, wo das Gefühl der Ehre vor jedem gnädig herablassend grüßenden Commerzienrathstitel oder Ordensband zur Wonne bewegt wird. Verwerflich und häßlich kann aber diese Stufe werden, wenn man um genannt sein schlechte Mittel anwendet. Es ist dies die Herostratos-ire, die Tempel einäschert, um sich einen Namen zu machen dadurch Andern einen Schaden zufügt. Es ist diese Heros-os-Ehre aber auch in anderer Beziehung zu finden, wo

man seinen eigenen Sittlichkeitstempel anzündet, d. h. sich selbst Schaden zufügt. Wir meinen z. B. — um bei nahe liegendem zu bleiben — das namentlich in den Flegeljahren auftauchende Streben, im Rauchen und Kneipen als der Erste genannt sein zu wollen; und wie oft nicht geht hierbei der sittliche Gehalt verloren!

Sie sehen, wir sind hier in der Selbstsucht. Während der Selbstverwirklichungstrieb eine Naturgabe des Menschen ist, wie bei dem Steine das Schwersein; und während auch das Ehreerstreben, als Selbsterweiterungsstreben in das Bewußtsein Anderer, eine natürliche Folge menschlichen Daseins ist, ja sogar zur Pflicht wird, wenn wir daran erinnern wollten, daß man sein Licht nicht untern Scheffel stellen solle, so schreiten beide nothwendige Aeußerungen des Menschen aus der gesetzlichen Bahn heraus und arten zur Selbstsucht aus, indem sie in's Maaßlose und in verderbliche Bahnen gerathen. Wir sehen bei Herostratos, daß der erstrebte Gewinn kein materieller zu sein braucht, er kann auch blos ideell sein, und so ist denn nicht nur da Selbstsucht, wo der Handelnde sich einen Gewinn verschafft auf Kosten anderer, sondern auch da, wo er sich selbst Schaden zufügt, auf Kosten seines eigenen Selbst, seines sittlichen Haltes. Diese letzte Verhäßlichung oder Verkehrung der Selbstverwirklichung wird freilich in der gewöhnlichen Moral kaum als Selbstsucht beachtet.

Während auf dieser ersten Stufe der Selbstverwirklichung es überhaupt nur darum zu thun ist, daß man von Anderen wahrgenommen, beachtet wird, so tritt auf einer zweiten Stufe das Geachtet-sein-wollen auf. Oder glauben Sie, daß Jemand der damit renommirt, er habe so und soviel Bier getrunken, so und soviel Pfund gegessen, es erzählt um geachtet zu werden? Gewiß nicht! Man will nur beachtet sein, von sich reden machen, gleichgültig wodurch. Doch liegt es nahe, sich in Flegeljahrunbildung und Formlosigkeit zu zeigen. Nur

leider läßt das Gesetz der Trägheit zu leicht auch über die Flegeljahre hinaus im Rohen verharren. Das Backfischalter hat andere eckige Formen und meint vielleicht durch äußern Putz und prächtiges Kleid sich Ansehen zu erwerben und innere Leere zu verhüllen. Aber die Bildung kommt und man will geachtet sein. Man will mit der Selbstschätzung, die man selbst von sich macht, von andern gekannt und gemessen werden. Diese Forderung nun, von Andern geschätzt zu werden, wie man sich selber schätzt, bleibt wohl für's Leben. Sie wird aber im Jünglingsalter in idealeren Formen sich äußern, während der Mann im practischen Leben practisch wird, er will äußerlich den ihm zukommenden Platz einnehmen. Auch hier können natürlich die verschiedensten, ja die häßlichsten Formen auftreten, wo die Achtung nur in äußerlichen Zeichen gesucht wird, wo man kriecht und sich schmiegt um Vortheile zu gewinnen; wo man ehrlos wird um Ehren zu erlangen, wo äußere gegen innere eingetauscht wird. Auch hier kann es sein, daß die Selbstsucht Niemandem Schaden bringt als nur dem eigenen Selbst, dessen wahre Ehre verdorben wird.

Wir sehen, diese Forderung sich Achtung zu gewinnen ist also eine Folge des Selbstverwirklichungs- und Erweiterungsstrebens des Menschen und somit nur in verkehrter Form zu verwerfen, in gesetzlicher Form aber zu hegen und zu fordern. Kann doch die Forderung nur die Folge haben, daß man sein eigenes Selbst als ein reines und geachtetes erhalten will. Aber trotzdem giebt es noch eine höhere und edlere Stufe.

Wer blos Achtung seinem Selbst erstrebt, stellt immerhin sein Selbst, sein Ich in den Vordergrund; dieses will er geschätzt wissen. Aber dieses Ich ist ja ein Ganzes, eine Summe gleichsam von Begriffen und Ideen. Hier ist denn diese dritte Stufe, wo dem Einzelnen es darum zu thun ist, daß seine Begriffe und Ideen Erweiterung finden, indem sie von Andern aufgenommen, zu deren eigenen Bildung erfaßt werden. Man will die Sache für die man lebt aufgenommen haben, unbekümmert darum, ob

der Empfänger weiß von wem die Ideen sind oder nicht, ob derselbe auch der Person, die die Sache schuf, Ehre zu theil werden läßt. Es ist die Stufe der Ideenverwirklichung mit Hintansetzung des eigenen Selbst. Die Möglichkeit dieser höchsten Stufe des Selbstverwirklichungstriebes brauche ich Ihnen wohl nicht durch Beispiele darzuthun. „Er lebt ganz für seine Idee, für seine Sache", „er opfert sich auf für die Idee", er vergißt sich darüber", sind Ausdrücke, die Ihnen vielleicht Beispiele solcher edlen Menschen vorführen. Der Selbstsucht gegenüber kann man dies die Stufe der Selbstlosigkeit nennen, da man sein Ich, der Sache gegenüber, hintansetzt. Wir dürfen es aber als naturgemäß ansehen, daß dieser Selbstlose sich ehrt und achtet, als Träger seiner Ideale; und selbst dem höchsten, seinem Gott gegenüber, dessen Dienst er sich ganz hingiebt, wird er nimmer in jene Häßlichkeit und Unnatur entarten, wo der Gottähnlichgeborne sich Hund, Made, Sündenlümmel in gefälliger Weise schimpft und dann mit dieser zur Schau getragenen Selbstlosigkeit sich brüstet andern Menschen gegenüber, die von solchem Schuldbewußtsein auf offener Straße zu reden Scheu tragen. In der That diese Selbstlosigkeit ist Selbstsucht, da sie den sittlichen Adel des in ihr wohnenden gottähnlichen Geistes beschimpft. Und zwar nur um durch diese verkehrte, naturwidrige Weise der Selbsterniedrigung höher erhöht zu werden.

So kann also auch diese edelste Stufe, die Selbstlosigkeit, in ihr Gegentheil umschlagen und dies nicht allein zum Nachtheil des eigenen Selbst, sondern auch zu dem Anderer. Je höhere Gebiete die Ideen bestreifen, um so rücksichtsloser tritt oft der sich selbst aufopfernde auf im Leben. Die religiösen Fragen als die höchsten über „Ich" und „Ewigkeit" bewegen am Entschiedensten, am Innerlichsten den Menschen und so sehen wir denn von edler Schwärmerei zu finsterstem Fanatismus die Leidenschaften der Menschen in unendlicher Weise erregt. Wir müssen uns hüten, hierbei überall selbstsüchtige Herrschsuchtstriebe

oder andere schlechte Motive unterzuschieben, auch die sancta simplicitas kann handeln, aber das Resultat ist leider dasselbe, und im Dienste des Heiligen vollzieht sich beim Frevel an Liebe und Versöhnlichkeit bei aller Selbstentsagung — nur Selbstsucht.

Da der Mensch als Naturwesen wirken muß, und somit stets etwas erreichen und erlangen muß, so ergiebt sich hieraus, daß bei der Frage nach der Selbstsucht weniger der erstrebte Lohn in den Vordergrund gestellt werden kann. Wir haben die Selbsterweiterung als nothwendige Folge der Selbstverwirklichung erkannt, aber unlöslich verknüpft mit der gelingenden Erweiterung ist das Gefühl, somit der Lohn der Zufriedenheit. Deshalb ist es unmöglich, eine gute That zu thun, ohne das Gefühl der Zufriedenheit in Aussicht oder in Begleitung zu haben. Von diesem Gesichtspunkt aus haben die Selbstsüchtler einen Schein von Recht, wenn sie sagen, alles sei Selbstsucht. Aber es ist auch nur ein Schein; denn nicht aus Selbstsucht handelt der Edle gut, sondern aus dem Drange des Selbstgefühls, der Selbstehre, der Selbstliebe, die durch die That sich hohe Zufriedenheit zuschlagen will oder ihre sittliche Bestimmtheit durch neue That bereichern will. In vielen Fällen, z. B. raschen Rettungsfällen, wird freilich das nicht überlegende, weil sich überstürzende Mitgefühl das Bestimmende bleiben. — Wir müssen aber deshalb auch dem Frommen seinen Himmel lassen, denn der Einzelne lebt nur im Allgemeinen, im Ganzen. Es muß der Blick des selbstbewußten Wesens stets auf das ewig Wahre gerichtet bleiben, und es muß sich durch dieses in seinem Thun bestimmen lassen. Da nun die Lehre des Materialismus oder die Hegels: „Es ist kein persönlicher Gott, und nach dem Tode sinkt das Ich ins Allgemeine zurück!“ für jetzt noch nicht und erstere nur für Schnelldenker bewiesen ist, so wird es uns andern wohl erlaubt bleiben, das Ewige im Bilde eines Gottes sich vorzustellen und die Unsterblichkeit des Ich für wahr zu halten. Da ist es denn

unmöglich, sein Thun zu bestimmen und dabei den Blick auf das Jenseits zu vergessen. Die Selbstsucht ist in diesem Falle nur da, wo man handelt nicht aus fröhlicher Lust am Sittlichen, sondern nur aus Furcht vor Strafe, nur in Hoffnung auf Lohn. Der Fehler liegt aber meist darin, daß man, entbehrend aller Vorstellungen vom Jenseits, nur dieses ausmalt, ohne zu denken, daß das Gemälde keine Wahrheit sein, nur Dichtung bleiben kann, und daß nur eimem Dante Himmel und Hölle zu malen vergönnt war. Der Fehler ist der, daß man nicht mit Kant, Fichte, Schiller im Diesseits bleiben und nicht das Selbst des Einzelnen, sein Ehrgefühl, seine Lust am Sittlichen zu wecken sucht. So daß selbst heutzutage noch das Gute stets nur als ein Gebotenes, nicht als ein Naturgemäßes und zu Wollendes erscheint.

Nach dem Gesagten kann man behaupten: nicht der Lohn, sondern der Verlust bedingt die Selbstsucht, insofern bei dieser verkehrten Form der Selbstverwirklichung die eigene Sittlichkeit oder das Wohlbehagen der Nächsten Verluste erleidet. Mit dieser Bestimmung gehen wir denn zu Folgendem.

Seither war eigentlich nur von der Erweiterung eines Ich insofern die Rede, als dieses von Andern gekannt, geehrt oder seinem Ideen-Inhalt nach aufgenommen werden soll. Dieser ideellen Verwirklichung des Ich geht aber noch jene practische zur Seite, welche sich in der Form des Zusammenlebens der Einzelwesen ausdrückt. Auch hier läßt sich sagen: Selbstsucht ist alles, was das Wesen einer Persönlichkeit, eines Ich verletzt. Hier ist es denn, wo die neuere Zeit diesem Wesen der Einzelnen Recht zu verschaffen sucht und die Selbstsucht, unter welcher Form von Standesrechten sie seither aufrecht erhalten wurde, zu vernichten strebt. Die Selbstsucht tritt hier in der Form der Herrschsucht auf. Dabei kann es denn freilich stattfinden, daß Jemand ein sehr feines Gefühl besitzt gegenüber der berechtigten, die Ordnung wahrenden Macht des Staates und deshalb

jedes unberechtigte Herrschsuchtsstreben derselben aufzuspüren weiß; aber nichtsdestoweniger wirft derselbe mit Leichtigkeit den Stiefelknecht seinem Diener an den Kopf, weil er nicht ganz so handelte, wie dem Herrn es beliebte. Auch hier lassen sich verschiedene Stufen der Verwerthung des Besitzes oder der Macht eines Ich aufstellen. Die edelste ist wieder diejenige, wo es das Ziel ist, Anderen von seiner Macht mitzutheilen, um sie ähnlicher Selbstständigkeit zu theil werden zu lassen, nicht weil man dadurch sich selbst die Freude machen will, nur Glückliche zu sehen, wie die Selbstsüchtler thun; nicht also weil man die Anderen nur als Mittel eigenen Glückes betrachtet, sondern weil es Menschen sind, gleichen Wesens wie wir. Es ist die Nächstenliebe, die Liebe, die so handelt.

Trotzdem also die Selbstverwirklichung als zum Wesen des Menschen gehörig nothwendig ist, so ergiebt sich gerade hieraus das Ueben der Liebe als eine andere Nothwendigkeit, weil beruhend auf der gleichen Anerkennung Aller. Wenn also auch noch im Mannesalter die Liebe festzuhalten ist, wie ist es dann mit der Demuth bestellt?

Es wird häufig den Gemeinden weiß gemacht, Atheisten seien Menschen, die an Nichts glaubten, die nur ihr eigenes Ich anerkennten und trieben und ließen, was sie wollten. Dies ist aber falsch. Man braucht kein Atheist zu sein, um zu thun und zu lassen, was gefällt. Man kann bei solchem Willkürleben auch seine Glaubensformel hersagen können und sich durch regelmäßige Absolutionen wieder beruhigen wollen. Der Erfolg ist derselbe; man thut, was man will. Von solchen Das-Kreuz-leicht-tragenden ist hier so wenig die Rede, wie von jenen unwissenschaftlichen Köpfen, die aus Denkfaulheit den Atheisten spielen und nur das für wahr halten, was ihrer Laune gefällt. Die Sache des wissenschaftlichen Atheisten ist doch eine andere. Er glaubt an Etwas, und zwar an die Unabänderlichkeit der Gesetze, in denen sich die Dinge der Welt vollziehen. Dieses Ewige, streng

Nothwendige erkennt er an, ihm beugt er sich und fühlt sich machtlos, klein diesem ewigen Werdegrund gegenüber. Nimmer kann er diesem Gefühl der Machtlosigkeit entrinnen, und so bleibt auch ihm eine Demuth, die ihn vor Selbstüberhebung schützt und ihn zwingt, sein Denken, Thun und Wollen an dies Ewige anzulehnen, in Uebereinstimmung damit zu bringen. So kann der Gotteslängner der Demuth nicht entrinnen, so wenig wie der Gottesgläubige. Der Unterschied beider ist nur der Begriff, unter dem dies Ewige, dem gegenüber der Mensch sich klein fühlt, gefaßt wird. Wir können natürlich hier nicht den Richtigeren feststellen; die Schwankungen, die wir aus der Geschichte über den Begriff des Menschen andeuteten, ließen sich hier wiederholen. Ich erwähne nur, daß ähnlich wie die deutsche Philosophie das Wesen des Menschen als eines Persönlichen zu fassen begann, sie dasselbe begann mit dem Ewigen. Die Resultate gehören um so weniger hierher, als wir sahen, wie selbst der Atheist sich dem Ewigen beugt und wie daher auch ihm die Demuth eine Führerin im Mannesleben bleibt. Und so können wir denn endlich schließen zu sagen: Der Selbstverwirklichungstrieb ist das Naturgegebene, Nothwendige im Dasein des Menschen; zur Selbstsucht wird er, wenn er einem Selbst — dem eigenen Ich oder Andern — Nachtheil bringt; in der Liebe erreicht er seine edelste Stufe, indem er in selbstloser Weise sein Selbst zu erweitern sucht, um Andern gleiche Selbstständigkeit zu verschaffen; und die Demuth ist ihm der Stab im Leben, sie läßt ihn das Ewige nie außer Acht setzen.

Dritter Vortrag.

Glauben und Wissen.

„Du sollst glauben, nicht wissen!" „Du mußt wissen, nicht glauben!" Wem sind nicht seit seiner frühesten Zeit diese beiden entgegengesetzten Zurufe bekannt? Jene Zurufe, die einander so feindlich sich ausschließende Worte und Vorstellungen zu enthalten scheinen. Wer sollte nicht in seinem eigenen Inneren schon einmal die Mißstimmung einer mehr oder weniger ihn bedrängenden Entzweiung empfunden haben, wenn er an den Kreuzweg gestellt sich fand, von dem aus er die Entscheidung zu geben hatte, ob er dem Glauben, oder ob er dem Wissen folgen wolle! Denn gestehen wir es nur gleich anfangs, daß man bei Glauben an das ewig unveränderliche Gebiet der Treue zu Gott denkt, während unter Wissen man das Gebiet der weiter und weiter sich entwickelnden Thätigkeit der Begriffgewinnung im Auge hat. Da scheint es denn unmöglich, daß neben der unveränderlichen, ewigen Treue das schwanke Gebiet fortschreitender Begriffentwickelung neberhergehe. Das Eine scheint das Andere auszuschließen. „Das Wissen vernichtet den Glauben!" hört man rufen. Und wie oft nicht sieht man den Einen, der mit der Nahrung eines geistig engen, aber gemüthvoll tiefen Bodens seines Elternhauses groß wurde, dann, wenn er aus der Enge seitherigen Horizontes herausschreitet und die Weite geistiger Freiheit erblickt, erschrecken und fürchten, in dieser schrankenlosen Unendlichkeit den Halt des treuen Gottes zu verlieren! Da schließt er sich

ab von dem Reiche der Wissenschaft, sich eng begnügend mit den von den Vätern überkommenen, von ihnen schon verehrten Formen des Gottesbegriffes. Er schließt sich ab und schilt die Wissenschaft die Verderberin heiliger Sitte. Sieht man dann nicht umgekehrt wieder Andere, ergriffen von dem Glanze und der Herrlichkeit des unendlichen Reiches freier Wissenschaft, das Neue mit Eifer erfassen und nun alles Alte als Ammenmähre, Kinderlehre verwerfen, wenn nicht gar als Pfaffenerfindung verachten? Und wenn auch Andere sind, welche den Glauben an Gott bei ihrem Wissenschafterstreben festhalten und in dem unendlichen Gebiete der Wissenschaft sogar jederzeit auf das Dasein solchen ewigen Urquells mit Nothwendigkeit hingewiesen werden und dadurch stets festere und festere Stützen für ihren, früher ohne viel Denken angenommenen Gott finden, so verhauchen doch die Stimmen dieser Glauben und Wissen vereinenden Männer gleichsam ungehört im Gewoge der Zeit. Um so lauter lassen die extremen Richtungen ihre Trompeten erschallen, und wie einst der Waffenruf: „Hie Welf!" „Hie Waiblingen!" zu unversöhnlichem Streite entfachte, so schallt auf geistigem Gebiete jetzt der Ruf: „Hie Glauben!" „Hie Wissen!" in gleicher erbitterter Schroffheit.

Gewiß, es ist von Interesse, die Berechtigung des Streites und das Wesen von Glauben und Wissen zu untersuchen.

Schon im ersten Vortrage hatten wir Gelegenheit, Glauben und Wissen gegenüberstellen zu müssen. Wir deuteten dort an, daß verschiedene Bedeutungen den beiden Worten zu Grunde liegen, wollen deshalb auch hier von dieser sprachlichen Seite ausgehen und dann zur Betrachtung der geschichtlichen Erfassung des glaubenden und wissenden Wesens übergehen.

I. Betrachtung der Sprachbedeutungen.

Glauben ist im Allgemeinen gleich „etwas für wahr halten", „zu etwas seine Zustimmung geben". Dabei giebt es aber verschiedene Arten.

Erstens bildet Glauben den Gegensatz von Zweifeln und Verneinen. Es ist ein Fürwahrhalten, ohne auf die Gründe der Wahrheit Rücksicht zu nehmen. Man sagt also: Einen Gott glauben, d. i. dem Satze, daß ein Gott ist, Beifall geben, ohne zu wissen warum. Max Müller, Vorles. zur Wissensch. der Sprache II. S. 525, drückt dies so aus: „Wir wollen damit eine gewisse Zuversicht ausdrücken, welche von dem Zeugnisse der Sinne und von dem Verstande nicht abhängt, und doch überzeugender ist als beide, welche nie weder durch die von den Sinnen gegebenen Berichte, noch durch den Schluß aus logischen Beweisgründen erschüttert werden kann. Es ist die stärkste, entschiedenste Beistimmung, welche Wesen, die, wie wir, organisirt sind, geben können." Und S. 526: „Es liegt in dieser Zuversicht des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit eine Gewißheit, wie sie nie durch „Häufung der Wahrscheinlichkeiten" erreichbar ist." Fügen wir bei, daß bei diesem Fürwahrhalten ohne Gründe man statt: „einen Gott glauben" jetzt gewöhnlicher sagt: „an einen Gott glauben"; daß man aber auch „glauben an Hexen" sagt.

Die zweite Art des Glaubens ist ein Fürwahrhalten mit Gründen, indem wir durch die Sinne oder Verstandesschlüsse genöthigt werden, gewisse Thatsachen gelten zu lassen. Es ist unmöglich, irgend eine Thatsache der Natur und Geschichte gelten zu lassen, ohne die Gründe durch die Sinne oder Vernunftschlüsse beigebracht zu haben. Nach dem Werthe der Gründe richtet sich natürlich hierbei der Werth des Fürwahrgehaltenen. Aber die Sprache unterscheidet schlecht. Man sagt: „ich glaube, daß Friedrich der Große lebte". Hierbei sind die Gründe so überzeugend und nöthigend, daß die Sache zur Gewißheit wird, und „ich glaube" ist hier gleich: „ich weiß". Man sagt aber auch: „ich glaube, daß es morgen regnen wird". Hierbei findet nur Wahrscheinlichkeit statt, die Gründe sind unsicher; es steht: „ich glaube" für „ich vermuthe". Man sagt sogar: „ich glaube ein Dichter

zu sein"; aber die Gründe sind eitel und nichtig und „ich glaube" steht für „ich bilde mir ein".

Noch giebt es eine dritte Art des Glaubens, die häufigst vorkommende, wo es im Gegensatz steht zur eigenen Vernunftbegründung, zum Wissen. „Glauben" heißt hier: etwas fürwahrhalten, ihm Beifall geben, um des Zeugnisses eines Andern willen, der Autorität willen. „Ich glaube Dir die Sache gern!" Auch hier kommen engere Bedeutungen vor. So erstens, in Handel und Wandel den Zusagen Eines Beifall geben und ihm deshalb etwas anvertrauen, z. B. Einem Waaren glauben, d. i. auf Credit geben; eine Ausdrucksweise, die im Hochdeutschen ungewöhnlich ist; doch sagt man: seinen Glauben retten, d. i. den Credit.

Zweitens und am gebräuchlichsten ist in ähnlichem Sinne „glauben" in der Theologie: etwas auf das Zeugniß Gottes hin für wahr halten. An Gott oder in Gott glauben ist hier nicht mehr ein bloßes Fürwahrhalten, sondern es bedeutet: die Besserung eines Zustandes von ihm erwarten, auf ihn vertrauen um seines Zeugnisses oder auch Anderer Zeugnisse willen.

Lassen Sie mich bei diesem Uebergang desselben Wortes aus dem blos theoretischen Fürwahrhalten in das practische Gebiet des Vertrauens zufügen, was Max Müller a. a. O. II. 324 sagt: „Das englische to believe wird im Allgemeinen dem deutschen belieben und dem lateinischen libet, es beliebt, gleichgestellt. Aber to believe bedeutet ebenso wie das deutsche g(e)lauben ursprünglich mehr als schlichtweg etwas gutheißen oder billigen. Beide Wörter müssen auf die Wurzel lubh zurückgeführt werden, welche ihre Grundbedeutung im sanskritischen lobha, Verlangen und im lateinischen libido, heftiges Verlangen, zügellose Begier festgehalten hat. Dieselbe Wurzel wurde zum Ausdruck jenes unwiderstehlichen Seelenhanges gewählt, welcher den Menschen die Schranken der sinnlichen Wahrnehmung und die Gesetze der Vernunft (credo, quia absurdum) scheinbar durchbrechen läßt

und ihn mit ungezügelter Kraft antreibt, eine Wahrheit, welche allein das natürliche Sehnen seines Wesens befriedigen kann, festzuhalten und anzunehmen. Dies ist der Glaube in seinem wahren Sinne, obgleich er im Laufe der Zeit sich zu der Bedeutung einer bloßen Annahme, eines Gutdünkens abgeschwächt hat, gerade so wie lieben (to love), welches von derselben Wurzel to believe herkommt, auch zu der schwächeren Bedeutung des Gernhabens, Billigens gekommen ist." Aus dieser älteren, thätigen Bedeutung des innigen Festhaltens rührt wohl noch die Redensart: Auf Treu und Glauben annehmen, denn treu, engl. true, hat nach Müller an derselben Stelle die gleiche Grundlage; „es ist das sanskritische dhruva = fest, zuverlässig, überhaupt etwas Haltbares, von dhar, halten."

Zur Ergänzung dieser Worte Müller's wollen wir daran erinnern, wie in der Bibel, im neuen Testament, das Wort Glauben stets die starke Bedeutung der Treue, der Zuversicht hat; während die modernen naturwissenschaftlichen Bibelfeinde bei Glauben nur die schwache Form des Fürwahrhaltens im Auge haben. Ihnen gegenüber vertheidigen die Orthodoxen die starke Bibelform, beanspruchen freilich aber auch das Alleinrecht gesetzgeberischer Herrschaft im Gebiete des Fürwahrhaltens.

Gehen wir über zu den Bedeutungen von: wissen. Wissen bedeutet erstens und im weitesten Sinne: eine klare Vorstellung von dem Dasein und der Art einer Sache haben. „Ich weiß die Geschichte sehr genau." Dies ist denn soviel, wie Einsicht in etwas haben. Wie denn wissen und das lateinische videre, sehen, von derselben Wurzel zu stammen scheinen. Auch hier kann das eine Klarheit und Sicherheit bedeutende Wort wieder dienen zu abgeschwächteren Graden; es bezeichnet eine Möglichkeit: „Wer weiß, wie glücklich sie wird!" eine Ungewißheit: „So viel ich weiß, ist es geschehen."

Zweitens und im engeren Sinne bedeutet wissen: 1) etwas dem Gedächtniß eingeprägt haben, es auswendig wissen. 2) Ge-

wißheit von der Wahrheit einer Sache haben, davon völlig überzeugt sein, und steht dann in diesem Sinne dem glauben gegenüber.

Drittens spielt das Wort auch in das Practische über. Wissen ist dann: Fähigkeiten zu etwas haben, Mittel und Wege haben, etwas zu thun oder zu bewerkstelligen, und steht für können. „Ich weiß es nicht zu nennen" = „ich kann es nicht nennen".

Sie sehen, wie die Sprache ein schlechter Philosophe ist, und wie schlecht sie die Begriffe scheidet. Welch ein Unterschied zwischen Vermuthen und Vertrauen! Aber die Sprache bezeichnet Beides mit Glauben. Welch ein Unterschied zwischen Möglichkeit und Gewißheit! Aber die Sprache braucht für Beides das gleiche Wort: Wissen. Ja „glauben" und „wissen" selbst, die so entgegengesetzt scheinen, werden unterschiedlos gebraucht, um Vermuthen oder eine Möglichkeit zu bezeichnen. Lassen Sie uns aber noch einmal die Hauptgegensätze festhalten.

Glauben heißt ein Fürwahrhalten ohne Einsicht, ohne Vernunftgründe in die angenommene Sache, das Zeugniß der Autorität als einzige Stütze. Aus der Bedeutung des theoretischen Festhaltens, Annehmens, schreitet er auch heraus in die des practisch thätigen Festhaltens, des Vertrauens, der Treue.

Wissen heißt ein Fürwahrhalten bei der klarsten Kenntniß der Sache selbst; die Sache selbst und ihr Wesen wurde dabei durch Vernunftschlüsse ins Bewußtsein aufgenommen, begrifflich erfaßt; alle Autorität wird verworfen. Beim Uebergang aus dem Theoretischen ins Practische wird das Wissen ein Können, also ein Verwirklichen des Gewußten nach Außen.

Wir müssen also sagen, im theoretischen Gebiete sind beide ein Fürwahrhalten. Glauben ist ein Wissen ohne Gründe. Wissen ist ein Glauben mit Gründen. Wo ist aber nun die Grenze, bei der das Eine ins Andere übergeht? Giebt es in der That ein Glauben, das völlig unbegründet ist? Wir behaupten: Nein!

Sollte nicht vielleicht die Sprache mit ihrer Forderung, daß man etwas grundlos anzunehmen habe, nur theoretisch sein und etwas practisch d. i. psychologisch unmögliches verlangen? Wir behaupten: Ja! Wenn Jemand sagt: „Ich glaube an Unsterblichkeit", so soll dies, wie wir von Max Müller als Bedeutung dieses „Glaubens" angeben hörten, eine Zuversicht ausdrücken „unabhängig von dem Zeugnisse der Sinne und von dem Verstande, unerschütterbar durch logische Beweisgründe". Aber wenn auch sprachlich eine solche Wortbedeutung möglich ist, muß dann auch in der Wirklichkeit solches Fürwahrhalten ohne Zeugnisse der Sinne möglich sein? Gewiß, wenn wir die Unsterblichkeit glauben, so glauben wir sie, ohne sie gesehen, gehört, gefühlt u. s. w. zu haben; das heißt, wir glauben sie ohne äußere Sinne des Gesichts, des Gehörs u. s. w.; denn grade diese sind es, die uns nur Vergängliches, Veränderliches, Sterbliches zeigen. Wo stammt also das Wort oder der Begriff der Unsterblichkeit her? Er stammt aus dem inneren Sinne, aus der sprachbildenden Vernunft. Der Mensch als vernünftiges Wesen stellt den Begriff auf. Oder wird das vernunftlose Thier eine Idee, eine Vorstellung der Unsterblichkeit entwickeln können? Nun, wenn also die Vernunft es ist, welche das Wort producirt, soll nun die Unvernunft oder die nicht vernünftige Seite des Menschen darüber entscheiden, ob sie diesen Begriff festzuhalten hat, oder ob sie ihn verwerfen soll als Product der dichterischen Phantasie, als Product irrigen Sammelns d. i. irrigen Schließens oder, wie viele wollen, als Product der Pfaffen?

Aber ich höre einwenden: „Wir behaupten ja nicht, daß dieser Glauben auf Unvernunft, als Gegensatz der Vernunft, beruhe, sondern wir behaupten grade, daß er über der Vernunft stehe, daß er deshalb auch nicht mit der Vernunft gemessen werden könne." Dieser Einwand schließt aber ein, daß der Glauben gleichsam ein Organ neben dem der Vernunft sei; eine Frage, auf die im zweiten Theil unserer Untersuchung einzugehen ist.

Hier ist nur das Gebiet der Sprache festzuhalten, und da ist denn sicher, so gewiß die sprachbildende Vernunft den Begriff der Unsterblichkeit geboren, so gewiß ist es diese selbe Vernunft welche als spracherhaltende, sprachfesthaltende Kraft auch Entscheidung, Beifall giebt, ob der oder jener Begriff festzuhalten sei oder nicht. Ja selbst der Verstand ist dabei thätig, wenn die Unsterblichkeit angenommen wird. Ist doch der Verstand nichts unabhängiges von der Vernunft, so daß er etwa wie ein selbständiger Polizeidirector jedem Passanten die Paßkarte abverlangt und nach der Besichtigung das Wort mit dem Visum: „verständlich" in den Bezirk des sprachbildenden, vernünftigen Wesens einläßt. Die Worte Verstand und Vernunft sind selbst nur Sprachgebilde, Personificationen von Thätigkeiten des selbstbewußten Wesens. Vernunft ist die Sammelthätigkeit, das Verknüpfen des Einzelnen mit dem Allgemeinen; aber ehe das Einzelne dem Ganzen eingeordnet werden kann, muß das Einzelne selbst erst klar erfaßt werden, und das selbstbewußte Wesen in seiner Thätigkeit des Aufmerkens auf das von außen Gebotene ist eben der s. g. Verstand, indem das Ich die gebotene Anschauung gleichsam zum Stehen bringt, sie fixirt und zu einer Vorstellung erhebt. Wenn das Gebotene als Lautanschauung, als Wort an das aufmerkende Ich herantritt, so wird auch dieses erst gestellt und eine Vorstellung damit verknüpft. Denn daß Wort und Vorstellung nicht gleichzeitig zu sein brauchen, weiß jeder, der kein Latein lernte und das Wort mensa hörte. Er weiß nichts damit zu machen, es ist ihm unverständlich, während der Sextaner kaum noch im Stande ist, das Wort mensa zu hören, ohne sich gleichzeitig einen Tisch vorzustellen. So ist es auch mit dem Worte „unsterblich"; dasselbe wird von dem sprachthätigen Wesen nur aufgenommen, weil es verständlich ist, denn es ist viel natürlicher, sich vorzustellen, daß dies „ich denke" ein ewiges sei, als das Gegentheil. Der Pantheismus und der Materialismus sagen freilich: Unsterblichkeit des Ich giebt es nicht. Der letztere gesteht aber selbst,

daß die Unsterblichkeit das Verständlichere ist, indem er sagt, seine Lehre sei nicht für das Volk, sondern nur für den der Abstraction fähigen Kopf der Gebildeten. Z. B. Büchner „Kraft und Stoff", Schluß der Vorrede zur III. Aufl. Als ob Galilei's, Newton's Naturgesetze auch nur für Gebildete, nicht auch für Volksschulen wären. „Allerdings", sagen wir mit Steinthal, Mythos und Religion, „müssen wir vorsichtig sein, aber nicht aus vornehmer Rücksicht auf das Volk, von dem wir meinen, daß es an Bildung unter uns stehe, nein — sondern zunächst und vorzüglich unser selbst wegen. Man ist noch nicht innerlich frei, wenn man gesagt hat: ich will frei sein."

Das sprachbildende vernünftige Wesen ist es also, das den Begriff der Unsterblichkeit erzeugt und ihn als verständlich bestehen läßt; sollte die Vernunftthätigkeit es nicht auch sein, welche die Gründe zum Festhalten beibringt? Gewiß, sie muß es sein, da das Selbstbewußtsein nur ein einheitliches ist und es so wenig wie einen als Polizeidirector thätigen selbständigen Verstand, auch einen als Haltefest thätigen Glauben besitzt. Ich will mich hier nicht auf die gelehrten Vernunftgründe des Materialismus und Pantheismus, der Gegner der Unsterblichkeit, einlassen. Mir genügt vollständig die Thatsache, daß es Leugner der Unsterblichkeit giebt und Gläubige. Sie genügt mir, um zu zeigen, daß die Zuversicht, die Gewißheit im Glauben an die Unsterblichkeit nichts den Menschen Angebornes, sondern etwas Erworbenes ist, und da alles im Sprachlichen Lebende durch die sprachthätige Vernunft erworben ist, so muß es auch die Vernunft sein, welche die Zuversicht begründet. Und eine Begründung findet statt, auch wenn wir uns derselben vielleicht nicht ganz im Einzelnen bewußt sind. Sie findet statt schon gleich beim Eintritt einer Vorstellung in das denkende Ich, und zwar durch das von Lazarus aufgestellte Gesetz der Apperception. Er sagt, Leben der Seele II. S. 29: „Unter Perception versteht man die Auffassung des Bildes, welches der Seele durch die Sinnesnerven dargebo-

ten wird; unter Apperception aber hat man zu verstehen: die Aufnahme einer von außen gegebenen Anschauung in die Reihe der bereits vorhandenen und in der Seele befindlichen ähnlichen Vorstellungen, welche gewöhnlich dadurch, daß eine neue, ähnliche gegeben ist, nach dem Gesetze der Reproduction ins Bewußtsein gerufen werden. Wir sagen also: fast jede Perception wird von einer Apperception begleitet und ergänzt; d. h. jeder Auffassung von außen kommt eine Verbindung mit dem bereits Inneren (und durch das neu Gegebene Reproducirten) zu Hilfe und dient zu ihrer Ergänzung." Wenn wir z. B. eine schief zusammenlaufende Allee sehen, so sind wir sofort gewiß, daß sie parallel ist, da wir das sinnlich Wahrgenommene sofort durch früher Erfahrenes ergänzen. Undeutlich gehörte Worte werden durch die Apperception errathen, wenn das unklare Wort Bestimmtheit genug hatte, Laute zu reproduciren, die den deutlichen ähnlich sind. Don Quixote erblickt in den bewegten Flügeln der Windmühlen geschwungene Schwerter der Riesen, da die Sinneswahrnehmung von seinen Ritterphantastereien appercipirt und gedeutet wird.

Zu Wahrheit und zu Irrthum kann also eine Anschauung ergänzt werden, aber stets muß die in das Bewußtsein tretende Vorstellung sich deuten, ergänzen lassen durch die sie empfangende, im Bewußtsein vorhandene Vorstellungsmasse. Die Frage: „Glaubst Du an Unsterblichkeit?" tritt an das Ich nicht im ersten Jahre, sondern überhaupt erst, nachdem sowohl schon eine gewisse Vorstellungsmasse die innere Welt des Geistes bildet, als auch nachdem diese Welt von dem vernunftthätigen Ich in eine bestimmte, mehr oder weniger feste Ordnung zusammengefügt wurde; und diese geordnete innere Welt giebt: Ja! oder Nein! auf die Frage. Auch wenn das Ich im Einzelnen keinen bestimmten Grund angeben könnte. Stützen wird es sich aber auch in diesem Falle können, und zwar auf Zeugnisse der Autorität, der Bibel, der Kirche. Ja es ist sogar anzunehmen, daß nie

und zu keiner Zeit das Ich völlig grundlos die Frage bejaht; es wird wenigstens zu sagen haben: weil ich mir nicht denken kann, daß das: „Ich denke" einmal aufhöre. Reichere Gründe treten aber auf, wo die innere Welt eine bestimmtere Färbung gewann und mit pantheistischem, materialistischem, gottgläubigem Zuge der Frage entgegentritt.

Wie hier, so ist es überhaupt unmöglich, daß das Ich etwas festhalten, glauben kann, ohne daß dies zu Glaubende durch eine innere appercipirende Welt sich hindurcharbeiten mußte, ohne daß dies zu Glaubende von der verstehenden und vernehmenden Thätigkeit des Ich aufgenommen und eingeordnet wird, so daß es dann als ein dem Selbstbewußtsein Selbstgewisses festgehalten wird.

Verfolgen wir noch einige weitere Beispiele. Wenn Jemand sagt: „ich glaube an Hexen". Kommt ihm dies Fürwahrhalten angeflogen, Gründe-los? Stütze-los? Gewiß nicht! Der Glauben gründet sich auf die gesammte geistige Entwickelung, und auf solcher unreifen Stufe unklarer Weltanschauung hegt er Vorstellungen, die ihn an Hexen glauben machen. Vielleicht geht er auf dieser Stufe sogar soweit zu sagen: ich weiß, daß es Hexen giebt. Ist es doch nicht richtig, wenn man sagen wollte, daß nur da vom Wissen die Rede sein könne, wo das objective Dasein einer Sache aufgezeigt sei. Sagt man doch z. B. häufig genug: „ich glaube an Christus" und „ich weiß, daß mein Erlöser lebt." Wenn hier bei „ich glaube an Christus" auch die objective Existenz von Christus als historische Thatsache gleichsam mit Augen und Ohren nachgewiesen werden kann, so ist dies doch von seiner Eigenschaft als „Erlöser" keineswegs zu behaupten, und doch werden grade die, welche Glaubenssachen unabhängig vom Wissen machen wollen, lieber sagen: „ich weiß" als „ich glaube", daß mein Erlöser lebt, eben weil sie überzeugt sind, das Fürwahrgehaltene durch sprachliche Gründe, als Vernunftgründe, stützen zu können. Wollte man sagen, Hexen und

Christus seien aber doch zu verschieden, als daß man sie zusammenstellen könnte, und wenn auch beide kein Gegenstand äußerer Wissenschaft seien, so stehe doch Christus in seiner Göttlichkeit so hoch, daß wir diese als zwingenden Grund zum Wissen annehmen müssen. Wollte man dies sagen, so wäre dies nur ein Beweis für meine Behauptung: es giebt keinen Glauben, der nicht auf Verstand und Vernunft beruht! Denn wodurch unterscheide ich Hexen und Christus, als durch mein Denken? Wodurch erkenne ich und weiß ich den Begriff der Göttlichkeit Christi, als durch die sprach- und begriffebildende Vernunft?

Man sagt, das „ich glaube an Gott" müsse unabhängig sein von aller Vernunft. Aber ist dies möglich? Der Gottesglauben stützt sich, wie wir der Kürze wegen mit Schleiermacher sagen wollen, auf das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Dieses Gefühl verläßt Niemanden, der einen andern sterben sah. Und grade die Masse derer, die dem Gefühl zu entrinnen gedankenlos nachsprechen: es ist kein Gott! grade diese Masse läuft dem Mesmerianismus, dem Somnambulismus, dem Tischrücken nach und schwelgt in dem Schauer vor einem unbegriffenen, übermenschlichen Etwas. Sie fühlt also ihre Abhängigkeit und kann dem Gefühl nicht entrinnen. Aber dies Gefühl ist noch keine Religion. In ihm lebt freilich die unveränderliche Treue zu jenem „Etwas". Aber die Treue will auch wissen, was dies Etwas ist, und da ist es denn die Thätigkeit des begriffebildenden vernünftigen Wesens, welches dies Etwas bestimmt, entweder wie der s. g. Atheismus als ein mit Nothwendigkeit wirkendes, oder wie der Gottgläubige als ein in Freiheit und Heiligkeit wirkendes. So ist es also unmöglich, daß der Glaube an Gott unabhängig sei von aller Vernunft, weil das Wort „Gott" schon ein durch den vernünftigen Geist Gebornes, ein Begriff ist und der Geist nun rastlos thätig ist, dies Etwas, welches durch das Wort „Gott" in einseitiger und unklarer Weise bezeichnet wird, in seiner allseitigen Beziehung zu erfassen, zu ergründen.

Wenn wir also sehen, daß bei allem Glauben die Vernunft das Thätige ist, da das zu Glaubende im Gebiete sprachlichen Lebens seinen Ausdruck findet, so werden wir wohl gewiß sein, daß auch jenes Reden: „Glauben ist Fürwahrhalten ohne Vernunftgründe", auf das Zeugniß eines Anderen, auf Autorität hin, ein unbegründetes ist, ja daß es psychologisch unmöglich ist, etwas auf bloßes Zeugniß, ohne Vernunftgründe anzunehmen.

Wenn etwas auf Autorität hin für wahr gehalten wird, finden sich keine Gründe dabei? Gewiß! Die Gründe liegen aber hier in der Faulheit. Darin, daß man zu träge ist, selbst zu denken, und sich deshalb beruhigt damit, zu sagen: „ich habe keine Zeit, die Sache selbst zu überdenken, der Andere wird das besser verstehen." Hierbei hat der Gläubige selbst freilich keine Gründe für das Angenommene, aber der, welcher „die Sache besser versteht", der hat die Gründe. Es ist also der Autoritätsglauben hier ein gedankenloses Jasagen zu den Behauptungen eines Andern, der die Gründe durch Denken gewann.

Es ist gewiß, daß wir nicht alles als Faulheit auslegen dürfen, was auf Autorität hin angenommen wird. So z. B. nicht, wenn ich auf das Zeugniß eines Alexander von Humboldt hin annehme, daß der Orinoco durch den Cassiquiare mit dem Amazonenstrom zusammenhänge. Hier ist ein Fall, wo ich nicht selbst prüfen kann, und gerade in der gegen Autorität eifernden Naturwissenschaft findet solches nothwendige Autoritätsglauben an allen Punkten statt. Aber auch hier geht vor der Annahme eine vernünftige Thätigkeit voraus. Man forscht und fragt, ob Humboldt u. s. w. ein glaubwürdiger Mann ist. Diese Untersuchung geht überall voraus, und wenn auch jemand keine Gründe für die Unsterblichkeit hätte, so würde er Gründe haben, aus welchen er dem sie Lehrenden glaubt und auf welche also sein Glauben gestützt ist.

Wenn es nun also auch Fälle giebt, wo die Umstände es mit sich bringen, daß man nicht selbst prüfen kann, so wird man

doch im Allgemeinen da von Trägheit reden dürfen, wo man bei Fragen, welche allgemein menschliche Verhältnisse berühren, welche jedermann zugänglich sind, weil sie eben die innere Welt eines jeden denkenden Geistes bilden, wo man bei solchen Fragen die Entscheidung nicht aus eigener Vernunft giebt, sondern aus der eines Andern. Solche allgemeingehende Frage: Ist ein Gott? kann jeder im eigenen Selbst beantworten, weil jeder auch in seinem eigenen Selbst das Gefühl der Abhängigkeit besitzt. Damit ist aber noch lange kein System der Theologie gebildet, und das braucht auch nicht Sache eines Jeden zu sein.

Es gab freilich eine Zeit, ja sie ist zum Theil noch, wo man die Frage: Ist ein Gott? nicht aus Denkträgheit unterließ, sondern aus Pflichtgefühl, weil man sie unterlassen mußte. Und hierdurch bildete sich die Ansicht heran, man könne sie auch unterlassen. Hier ist es, wo ich einstimmen möchte in jenen so beliebten Ruf: Das ist Pfaffenerfindung! Nicht Religion, nicht Theologie ist Pfaffenerfindung, wie man so häufig ruft. Denn jeder Mensch muß Religion und Theologie haben, da es unmöglich ist, daß Jemand dem Halt am Ewigen oder der Vorstellung davon entrinne, und daß Jemand sei, der keinen Begriff von diesem Ewigen zu bilden bestrebt sei. „Unwillkürlich machen wir die Vorstellung einer Endursache, und müssen uns ausdrücklich zwingen, sie zurückzunehmen", sagen wir mit Ulrici, Glauben und Wissen. S. 123.

Da ist also nichts zu erfinden, jeder bringt es als Naturanlage mit. Aber Pfaffenerfindung ist jene Trennung von Glauben und Wissen, jene Lehre, daß man etwas für wahr halten könne aus bloßem Glauben, ohne Thätigkeit der Vernunft. Es ist eine Pfaffenerfindung, gemacht den Laien gegenüber, deren Vernunft unfähig sein sollte, die Wahrheit zu erfassen, während die Kirche — nicht das Ideal, dem wir nachstreben, sondern die auf der Erde existirende Gemeinschaft der Menschen und deren Organisation dieser Gemeinschaft — allein das Recht be-

haupten wollte, die Wahrheit durch Auslegen der Schrift zu erdenken.

Wir werden weiter unten sehen, daß auch die „Pfaffen“ die Scheidung nicht eigentlich „erfanden“. Sie mißbrauchten nur eine vorhandene Volksanschauung; sie trieben die Scheidung auf die Spitze und suchten mehr und mehr zu befestigen die vorhandene Ansicht, man könne etwas glauben, ohne die Vernunft zu gebrauchen. Es bildete sich der Sprachgebrauch des Wortes glauben, als eines Fürwahrhaltens von Etwas, das „weder durch Sinne, noch Verstand, noch Vernunftgründe“ gewonnen sei. Luther der Deutsche trat mit Erfolg dieser Spracherfindung gegenüber. Den Priestern nahm er die Bibel aus der Hand und gab sie den Laien: Prüfet selbst! Hiermit war der Standpunkt ein geänderter. Man glaubte nicht mehr, weil der Priester, sondern weil die Schrift es lehrte. Jetzt war man also zur eigenen Thätigkeit gezwungen, man mußte sich bemühen, mit seinem eigenen Sprachschatze den Sprachschatz der Schrift zu erfassen. Doch blieb auch jetzt noch die Ansicht häufig stehen, das Fürwahrzuhaltende aus der Bibel habe mit der Vernunft nichts zu thun.

Wir sprachen aber schon im ersten Vortrage von dem in der Bibel niedergelegten Zeugniß Gottes, wie wir uns denkend, also vernünftig ihm gegenüber verhalten müßten, da es jetzt sprachlich, in Schrift verkörpert niedergeschrieben sei, wie wir nur durch das Verstehen des Geschriebenen den Geist der Offenbarung erfassen können. Nach dem Gesetze der Apperception werden wir es als natürlich ansehen, daß aus der Schrift so entgegengesetzte Ansichten herausgelesen werden. Ein Beweis eben wieder dafür, daß alles aus der Bibel geglaubte denselben Weg in das Selbstbewußtsein nimmt, wie alles andre, was geglaubt oder gewußt wird. — Wir wollen noch folgende Betrachtung zufügen. Gesetzt, jemand fände die Bibel, jemand, der noch nichts von ihr weiß, der also nicht mit jener Vorstellungsmasse an sie

herantritt, mit der wir die Bibel in die Hand nehmen, mögen wir uns diesem weltbewegenden Buche atheistisch abstoßend oder bibelgläubig gegenüberstehen. Gesetzt also, jemand ohne alle Bibelappercipirende Vorstellungsmasse ergreife das Buch und werde so gefesselt, daß er das Erzählte für Thatsache annimmt. Ist dies dann eine Annahme ohne Gründe? Nimmer! Es ist die schlichte Objectivität der Darstellung, die ihn fesselt; es ist der volle volkspoetische Grundton, der darin angeschlagen ist; es ist das rein Menschliche, welches er findet, dort wie in seinem Inneren. Alles dies fesselt ihn und läßt ihn die Erzählung als wahr annehmen. Es sind dies Gründe! Aesthetische erst nur. Aber durch das Morgenthor des Schönen betritt der Mensch die Wahrheit, und wer den Sinn für die Bibel erst durch die Schönheit der Darstellung erschlossen fühlt, der strebt voll Anregung auch weiter ins Reich der Begriffe. Wollte man sagen, das erste ist ein Fürwahrhalten auf Grund des Gefühls, wollte man dem Glauben das Gefühl überlassen, dem Wissen den Begriff, so würde auch diese Trennung keine wesentliche sein. Das Gefühl ist nur der Zustand des strebenden wissenden Geistes, der niemals und nirgends aufhört, das ihn Bewegende begrifflich zu erfassen.

Sie sehen also, alles drängt uns dahin, daß es eine psychologische Unmöglichkeit ist, wenn der Sprachgebrauch feststellte: glauben sei ein Fürwahrhalten, das weder durch Sinne, noch durch Verstand, noch durch Vernunft in uns lebe und uns errege. Es giebt nur Einen Weg, auf welchem etwas in unser Selbst gelangen kann, so daß wir voll Zuversicht und Treue an ihm haften. Und dieser Eine Weg ist derselbe, auf dem wir erfassen, daß ein dreieckiger Acker halb so groß ist, als ein Acker von Parallelogramm-Gestalt mit gleicher Grundlinie und Höhe; daß die Erde um die Sonne laufe u. s. w. Und dieser Eine Weg ist der, den alles sprachlich gestaltete nehmen muß, um von einem „glaubenden“ Ich als wahr und gewiß festgehalten

zu werden: der Weg durch die innere verstehende und vernehmende Welt des denkthätigen Wesens. Alles Sprachliche gehört der Vernunft, und sie, die Sprachthätige, will das Gesprochene begrifflich erfassen, zum Vernünftigen erheben.

Es ist also unberechtigt, eine Trennung von Wissen und Glauben im angedeuteten Sinne bestehen zu lassen. Eine immer bestehende Trennung bleibt nur in dem Verhältniß des Geistes zu dem Fürwahrgehaltenen; und hier ist der Glaube als das Festhalten: die Treue des Ich zu dem Angenommenen, während das Wissen als ein Können: ein Verwirklichen des Gewußten nach Außen bezeichnet. Diese beiden Unterschiede können nie aufgehoben werden; von dieser Seite kann Glauben nie ins Wissen umschlagen. Wenn daher Jemand sagen will, alles Glauben müsse sich in das Wissen als höhere Stufe erheben, so kann dies nur im theoretischen Geistesleben seine Berechtigung finden. Freilich kann man im Allgemeinen sagen, daß, wer des zu Glaubenden selbstgewiß wurde, sich auch diesem als wahr angenommenen völlig hingiebt, nach ihm sein Leben bestimmt, und daß er also das Gewußte nach Außen verwirklicht. Aber immerhin ist Wissen noch nicht Handeln, und die durch Selbstentscheidung, freien Willen vollzogene That wird stets höher sein als das Wort. Und so müssen wir denn auch sagen, im practischen Leben ist jener Begriff des Glaubens, als der Treue, der frei gewollten Hingabe, der verwirklichten Nachfolge dem Gewußten, höher als jener des bloßen Selbstbewußtseins, des bloßen Wissens. Zu beachten dabei ist, daß mit dem Fortschritt der Erkenntniß auch die Treue edlere Formen gewinnt.

Nur im Erkenntnißgebiete vermögen also beide Begriffe in einander umzuschlagen. Glauben als Vermuthen ist ein Wissen ohne Gründe, voll Unklarheit. Wissen ein Glauben voll Einsicht und Klarheit. Nun ist klar, daß Jemandem, der sich klaren Wissens rühmt, gezeigt werden kann, daß er nur ein Glaubender ist, weil seine Gründe mangelhaft sind; umgekehrt kann der Glau-

bende ein Wissender werden durch Vermehrung der Gründe. So kann also glauben in wissen, und wissen in glauben umschlagen, weil beide Worte relative Begriffe sind. Es gab eine Zeit, wo diese Relativität eine bedeutende Rolle spielte. Man ließ mit ihr jeden Begriff in sein Gegentheil umschlagen, den niederen von den höheren aufgehoben werden, so daß dabei zuletzt alle Begriffe der Welt eine zusammenhängende Kette bildeten. Es ist die Hegelsche Philosophie, welche dieses Umschlagen, diese dialectische Methode anwandte, um das Werden der Welt, das Entstehen des Einen aus dem Andern zu erklären. Das Glauben schlug in sein Gegentheil, das Wissen, um und wurde im Wissen aufgehoben d. h. sowohl aufgehoben = vernichtet, wie auch aufgehoben = im Schrank bewahrt, erhalten. Wir sehen, auf diese Weise läßt sich die ganze Welt aufbauen, wenn man nur versteht, die passenden relativen und doppelsinnigen Worte zu finden. Hegel war auch naiv genug, zu sagen: die deutsche Sprache sei die beste für die Philosophie, da sie soviel doppelsinnige Worte enthalte. Die heutige Zeit brach den Stab über diese Lehre, und wir brechen gern mit. Ja, wir möchten sogar diese doppelsinnigen Worte ganz aus der Wissenschaft bannen, z. B. Glauben, wofür Treue, Meinen, Wissen zu sagen ist. Trotzdem wünschten wir, man hätte den dialectischen Werth der Begriffe nicht so vollständig vergessen. Glauben kann ins Wissen, Wissen ins Glauben umschlagen. Das Festhalten dieser Thatsache würde wohl starre Feindschaft, partheiisches Vorurtheil entfernen können. Der Naturwissenschaftler würde oft sein Errungenes als ein „zu Glaubendes" hinstellen, wenn er aus Opposition nicht das Wort miede und im Wissen sich erginge. Der Theologe würde von Wissen reden, wie der Naturwissenschaftler, weil er wie dieser sprachlich begrifflich thätig ist, wenn er nicht in starrem Stolze in seinem Glauben ein unantastbares Gebiet hinstellen wolle oder aus ängstlicher Furcht meine, der Glaube werde verloren, die Treue ginge unter im Wissen.

Lassen wir nun des Sprachlichen genug sein. Gehen wir nun zu der zweiten, größeren Untersuchung über.

II. Betrachtung der geschichtlichen Erfassung des glaubenden und wissenden Wesens, d. i. der Sinne.

Sicher haben Sie seither schon gefragt und gedacht: „Ja, hier ist von glauben und wissen die Rede, aber wann weiß ich denn etwas? Wann hab' ich das Wahre von Etwas erfaßt? Was ist denn Wahrheit?" Ich vermuthe aber, daß Sie nach dem seither besprochenen schon selbst sagen: Wahrheit ist ein dialectischer, ein relativer Begriff und kann in sein Gegentheil, das Falsche, umschlagen. Sie werden aber keine Lust haben, dieses Umschlagen ins Gegentheil zu verfolgen, da Sie einfach sagen: Wahres und Falsches sind nichts in der Luft Herumfahrendes, sondern es sind Begriffsbestimmungen, die nur im Menschen selbst vollzogen werden. Der Falsches denkende, irrende Mensch kann zum Wahrheit wissenden werden, und der vermeintlich das Wahre wissende erkennt sich als Irrenden, oder wenigstens Andere erkennen ihn dafür. Sie werden daher sagen: „Lehre uns den dialectischen Umschwung im Menschen; wie wird der irrende, der glaubende ein wissender?"

Diese Aufforderung verlangt, das Wesen der Kraft kenntlich zu machen, welche die Arbeit der Begriffsbildung verrichtet. Sie will das Wesen der Seele oder des Geistes klar gemacht haben, und meine Absicht ist es auch, Ihrer Aufforderung in einer Skizze Genüge zu leisten. Aber doch bin ich gleich anfangs in der unangenehmen Lage, mit einer Unkenntniß beginnen zu müssen. Wie sieht die Seele aus? Ist sie weiß oder schwarz? Ist sie ein Punkt? Ist sie schwer? Durchsichtig? Ich weiß nicht! Niemand weiß es! Niemand hat sie gesehen. Man hat Bücher voll geschrieben darüber, daß die Seele unräumlich, untheilbar sei. Warum behauptet man dies? weil man sagte, der sinnlich wahrnehmbare Körper ist räumlich, theilbar, — also muß

die unsichtbare Seele entgegengesetzte Eigenschaften haben. Ich gestehe, daß ich an solchen Behauptungen aus dem Gegentheil kein Gefallen habe. Ich gestehe auch, daß mein philosophisches Abstractionsvermögen nicht weit genug geht, um sich eine unräumliche Seele vorzustellen; denn wenn die Seele in einem Theile des Gehirns sitzt, in der Zirbeldrüse, so kann ich sie mir nicht vorstellen anders als einen Sitz einnehmend, also räumlich sich ausbreitend, und mag der Raum ein Punkt sein, so ist dieser nur bei den Gedankengebilden der Mathematik ein Ding ohne Ausdehnung. Wenn aber die Seele gar im ganzen Körper sitzt, so muß sie, meinen Vorstellungen nach, erst recht ausgedehnt und von Kopf bis zu Füßen lang sein. Kant in seinen Träumen eines Geistersehers (1. Theil 1. Hauptst.) berührt dieselbe Frage und sagt: „Ich würde einen strengen Beweis verlangen, um ungereimt zu finden, was die Schullehrer sagten: meine ganze Seele ist ganz im ganzen Körper, und ganz in jedem seiner Theile. Der gesunde Verstand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einsieht, dadurch er sie beweisen oder erläutern kann. Den Einwand, daß dann die Seele durch den ganzen Körper ausgedehnt wäre, würde ich zurückweisen, indem ich bemerkte: die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweise nur eine Sphäre der äußeren Wirksamkeit, mithin keine Vielheit innerer Theile, mithin keine Ausdehnung." Wahrscheinlich dachte Kant hierbei an die Sonne, welche weithin eine äußere, anziehende Wirksamkeit zeigt und trotz dieser, so zu sagen, Allgegenwart eine geschlossene, einheitliche Masse ist. Aber ist nicht dies einheitlich Wirkung-Aeußernde, die Sonne, doch ein Ausgedehntes? Und so kann ich mir auch die Seele nicht anders vorstellen als ausgedehnt, mag sie im ganzen Körper oder irgendwo in ihm sich befindend ihre Wirkung äußern. Ich gestehe hierbei, „zu jener gelehrten und ungelehrten Menge zu gehören", von welcher Schelling sagt, „sie verstehe Spinozas Satz: Gott ist das ausgedehnte Wesen, in einer Weise, als habe er

gesagt: Gott ist ausgedehnt. Aus Schelling's Satz (J. H. Fichte, Anthropologie II. Aufl. S. 103): „Die Substanz ist das Ausgedehnte, aber nicht ausgedehnt", weiß ich daher nichts zu machen. Und da mir die Seele, trotzdem Karl Vogt, wie Büchner (Kraft und Stoff, Vorrede zur X. Aufl.) zum Heil aller Seelen versichert, bereits „die alte Seelensubstanz so gründlich klein gemacht hat"; da sie mir trotzdem immer noch nicht, wie dem Monismus Hegel's, zur ideellen Einheit des Leibes wurde, oder wie der Identitätslehre des Materialismus zur ideellen Einheit des Productes chemischer Atombewegung. Da ich vielmehr immer noch vorziehe, sie aufzufassen „als ein individuelles, beharrliches Wesen, eine endliche Substanz" (J. H. Fichte, Anthrop. S. 263), oder als eine centrale Einheit von Kräften" (Ulrici, Leib und Seele S. 358), so ist es mir einerlei, ob man sich vorstellt, sie sei mit der Scheere theilbar oder nicht. Es giebt vieles, was man sich getheilt denken kann, was aber deshalb doch ein einheitlicher Kraftsitz bleibt. Ein Kohlenflötz von der Ruhr nach der Spree gebracht, hat die Erde bei dieser Lagerveränderung nicht getheilt. Wir müssen die Erde, trotzdem sie als theilbar gedacht werden kann, betrachten als ein Untheilbares, ein Atom, ein einheitlich wirkendes Ganze, das mit einheitlicher, untheilbarer Kraft nach Außen auftritt, seine Arbeit verrichtet im Lauf um die Sonne. Solche einheitliche, untheilbare Kraftsitze oder Atome sind denn Sonne, Mond und Sterne überhaupt. Und in diesem Sinne einer einheitlich wirkenden Kraft muß denn freilich auch die Seele als ein Eins, ein Untheilbares gelten.

Aber, wie gesagt, wir wissen darüber noch nichts. Und bei diesem Schwanken hin und wider will ich Kant weiter reden lassen, der am angegebnen Orte zusetzt: „Dergleichen Sätze lassen sich nur sehr leicht oder gar nicht beweisen und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug ist, auch nur ebenso schwach widerlegen. Ich würde mich also in kein Schulgezänke

einlassen, wo gemeiniglich beide Theile alsdann am meisten zu sagen haben, wenn sie von ihrem Gegenstande gar nichts wissen; sondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre dieser Art leiten kann."

Und ist es denn so widersinnig, eine selbständige Seele als concrete Substanz, von der uns alle Vorstellung abgeht, anzunehmen und den Folgerungen dieser Annahme nachzugehen? Untersuchen wir doch die Kohle, den Marmor, das Gold u. s. w. und können uns keine Vorstellung ihrer letzten Theile, ihrer Atome machen! Und wie uns bei Kohle, Marmor, Gold die Wirkungsweise vor allem interessirt und wie wir nach dieser Wirkungsweise uns einen Begriff von ihrem inneren Bestehen zu machen suchen, so sind es auch die Wirkungsweisen, die Thätigkeitsäußerungen der Seele, denen wir nachzugehen hätten, um ihr Wesen zu erkennen. Wir schließen auf das Dasein einer Seele aus dem Vorhandensein einer Wahrheit erstrebenden, Wissenschaft wollenden Thätigkeit, wie wir schließen auf das Dasein eines electrischen Fluidums aus dem Vorhandensein der Thätigkeit eines Telegraphendrahtes. Und so wollen wir denn betrachten, was man sich im Laufe der Geschichte über diese Seele dachte.

Aus der Vielheit mythologischer Vorstellungen heraus entwickelte sich die Philosophie, d. h. die Frage nach dem Einen Urwesen aller Dinge. Gleicht doch die Menschheit dem Kinde und auch dieses hat anfangs keine weitgehende Frage nach dem Wesen der Dinge. Es lebt in mythischen Vorstellungen, macht den Stock zum Pferde, die Puppe zum lebenden Wesen und nimmt dabei die Dinge auf, als müßten sie sein, wie sie geboten werden; und wenn es sein häufig „Warum?" ertönen läßt, so begnügt es sich rasch, zu wissen: „Die Sonne ist ein Licht für den Tag; die Sterne für die Nacht." Ebenso leicht befriedigt seine etwaige Frage: „woher weiß ich dies oder jenes?" Es t seine Augen, Ohren, Hände, Zunge, Nase und weiß, daß

es nur mit diesen Mitteln sehen, hören, fühlen, schmecken, riechen kann, aber ein Gegensatz zwischen innerer und äußerer Welt ist ihm noch nicht aufgegangen. Es nimmt die Dinge der Natur auf, wie es sie wahrnimmt. Es weiß nicht, daß Andere dieselben Gegenstände, gleichsam mit andern Augen ansehen, deshalb hat es auch keine Veranlassung, nach dem Wesen der Seele zu fragen, nach dem Wesen jener Kraft, die es möglich macht, daß der Eine so, der Andere anders die Welt auffaßt.

In der Philosophie ist es nicht anders. Als die Menschen das willkürlich Phantastische ihrer Mythen erkannten, als sie aus der Vielheit der Vorstellungen über die Welt sich erheben wollten zu der Einen wahren Auffassung, da trat auch zuerst nur die Frage nach dem Urquell auf. Wer hat das gemacht? Aber die Möglichkeit des Erkennens untersuchte man nicht. Die jonischen Küsten, die Stätten heiter behaglichen Lebens und vielfachen Verkehrs der Menschen, wo die Vielheit einander begegnender Anschauungen zu freierem Nachdenken anreizen mochte, haben den Ruhm, der ersten philosophischen Schule den Namen gegeben zu haben. Man suchte eine einfache Grundursache und suchte sie in einer sinnlichen Substanz, die an sich unveränderlich in den Wechsel aller Erscheinungen einginge. Der erste dieser jonischen Philosophen, Thales aus Milet, um 600 v. Chr., nannte das Wasser als solche allem zu Grunde liegende Substanz. Seele war ihm das, was das Princip der Bewegung in sich selbst hatte und was daher auch im Tode nicht unterging. Die Menschenseelen waren Theile der Weltseele und kehrten im Tode in das allgemeine Element zurück. So einfach aber, nur als ein Bewegendes, faßte er die Seele, daß er selbst dem Magneten eine Seele zuschrieb.

Auch bei den Pythagoräern war die Seele das bewegende Princip von Allem. Lichtartig dachten sie sich die Seelen als Theile der Weltseele, jener bewegenden Kraft, die vom Central-

feuer des Alls ausgeht; aber während die Götterseelen unmittelbar aus dem Centralfeuer hervorgingen, gingen die Menschenseelen aus dem Sonnenlichte hervor.

Bei dieser immerhin materiellen Auffassung der Seele, die überall fast nur als bewegende, gleichsam als unorganische Kraft angesehen wurde, kann es nicht auffallen, daß wir gleichzeitig mit dem Entstehen der Philosophie auch jene Lehre auftreten sehen, die heute wie damals Materialismus genannt wurde, und welche lehrt, alles, selbst Seele und Geist, entstehe durch Zusammenfügung von schweren Atomen. Damals, wie heute, galt diesem die Seele als Product feinerer, complicirterer Verbindungen der Atome, oder einer feineren Materie. Für die Psychologie aber hat weder damals noch jetzt der Materialismus etwas geleistet.

Ein Mann, von dem Aristoteles sagt, er sei wie ein Besonnener gewesen im Vergleich zu den Früheren, war Anaxagoras aus Klazomenä, um 500 v. Chr. Er faßte zuerst die Weltseele nicht als eine nur bewegende, sondern als eine sich selbst bewegende, nach vernünftigen Zwecken thätige Intelligenz, an welcher alle lebenden Wesen Theil haben. Er nannte dieses denkende, weltbewegende Wesen Nus, Vernunft. Er ward als Gottesläugner in Athen verklagt und mußte fliehen, weil er in seinem Buch „von der Natur" die Sonne, den Helios, der Göttlichkeit entkleidet und eine glühende Steinmasse genannt hatte.

Dieses Princip des Denkens ward in der Folgezeit für die Weltseele mehr oder weniger beibehalten. Die Vielheit der allmählig entstandenen Systeme, wo jedes ein anderes Princip als Ausgangspunkt genommen hatte, reizte aber jetzt zur Frage nach der Entstehung der Erkenntniß, nach der Ursache der Verschiedenheit der Auffassung.

Die erste Lösung der Frage war eine einfache und naturgemäße: Wir sehen, daß alles durch unsere Augen, Ohren, Zunge u. s. w. in uns eingeht; unsere fünf Sinne sind also die

Brücken der Außenwelt zur Innenwelt und so kann also nichts in unserem Denken sein, was nicht durch die Sinne einzog.

Auch diese Lehre, die alles aus unseren Sinnen, sensus, erklärt und Sensualismus genannt wird, spielt noch heute eine Rolle. Sie ward von den Sophisten, den öffentlichen Lehrern der Weisheit, aufgestellt. Protagoras von Abdera, zur Zeit des peloponnesischen Krieges, der als der weiseste der Sophisten galt, und als Gotteslängner aus Athen flüchten mußte, weil er lehrte, der Mensch könne mit seinem Verstand über die Götter nichts aussagen, und dessen Buch über die Götter öffentlich verbrannt wurde, weil es begann: „Ueber die Götter weiß ich nichts, weder was sie sind, noch daß sie sind, denn Vieles ist, was das Wissen hier hindert, sowohl die Dunkelheit der Sache, wie die Kürze des Lebens" — Protagoras stellte bereits die Grundzüge des Sensualismus in solcher Weise fest (s. Lange, Geschichte des Materialismus, S. 15):

1) Der Mensch ist das Maaß aller Dinge; der Seienden, daß sie sind; der nicht Seienden, daß sie nicht sind.

2) Entgegengesetzte Behauptungen sind gleich wahr.

3) Alles Denken beruht auf Empfindung.

4) Die Lustempfindung ist Beweggrund des Handelns.

Als letzte Consequenz stellten die Sophisten noch auf:

5) Der Unterschied von Recht und Unrecht ist conventionell; es giebt kein absolut Gutes; gut ist das, was dem erkennenden Subject jedesmal zusagt.

Sie erstaunen? Sie glauben, ich irre und trüge Theorieen der neuesten Zeit vor? Nein, sondern das Neue ist nur aufgewärmtes Altes. Nach dieser Lehre kommen alle unsere Vorstellungen und Begriffe nur durch Gesicht-, Gehör-, Gefühlempfindungen zu Stande, also kann auch unser Denken nur auf Empfindungen beruhen. Da nun die Organe des Sehens, Hörens u. s. w. bei allen Menschen verschieden sind, so müssen auch alle die Welt verschieden auffassen, und da jeder das gleiche

Recht für sich beanspruchen kann, so muß jeder auch für sich das Maaß der Dinge sein und entgegengesetzte Behauptungen können gleich wahr sein. Da also nichts Festes ist und die Lustempfindung allein das Bestimmende und Treibende ist, so kann auch Recht und Unrecht nur nach Uebereinkunft festgesetzt werden.

Der Tadel, der dieser Lehre schon seit ihrem Auftreten mit Recht gemacht wurde, ist der, daß bei solcher Lehre alle sittliche Weltordnung aufhört, weil alles Maaß der Dinge auf Empfindungen beruhen soll und nach zufälliger Stimmung, nach Laune und Selbstsucht bestimmt wird, weil eben nicht ein Allgemeines, wonach der Mensch sein Selbst bestimmen und verwirklichen soll, zu Grunde liegt. Dieser Tadel brachte den Sophisten frühe schon den Vorwurf, sie hätten die Unsittlichkeit vermehrt und dies ist richtig, insofern die Sophisten offen aussprachen und offen begründeten, daß jeder thun könne was er wolle. Aber wenn auch die Lehre eine offene, neue, so war das Thun danach ein altes. Und Plato sagte schon in seiner Republik: „Die Sophisten sprechen eigentlich nur die Grundsätze aus, die das Verfahren der großen Menge in ihren bürgerlichen und geselligen Verhältnissen leiteten; der Haß der Politiker gegen die Sophisten rührt nur daher, daß jene in diesen die Nebenbuhler und die Spielverderber ihrer Politik erblickten.“ Zu dieser Thatsache kommt der Zweifel, ob wirklich der Einfluß der Sophisten auf die Sittenlosigkeit ein so bedeutender gewesen sein konnte, in einer Zeit, wo grade die durch die Religionslehre entschuldigte Sittenlaßheit das Philosophiren hervorgerufen hatte. Jede Unthat konnte durch ein Beispiel aus dem Götterleben entschuldigt werden. Und selbst Plato mußte warnend rufen: „Es soll sich Niemand von einem Dichter oder Mythologen zu frevelhaften und trüglichen Vorstellungen über Vergehen verführen lassen und sich einbilden, wenn er stehle oder raube, so thue er nichts Schändliches, sondern nur, was auch Götter selbst wohl thäten.“

In seinem Eifer über das Unheil, welches Homer, das alte Religionsbuch der Griechen, angerichtet, will Plato die Poesie aus dem Staate verbannen. Ja schon etwa 100 Jahre vor ihm hatte der die Seelenwanderung lehrende Pythagoras behauptet, „er habe im Hades die Seele des Hesiod an eine Säule angefesselt gesehen, und die des Homer, mit Schlangen umgeben, an einem Baume hängend; denn so müßten beide Dichter das, was sie von den Göttern gesagt, büßen.“ (Döllinger, Heidenthum und Judenthum, I. 232.) In der That, dieser Sittenlaßheit gegenüber verliert die sittenverderbende Kraft der Sophisten an Bedeutung. Und einem Priesterstand gegenüber, der nur aus Interesse der Herrschsucht mit ängstlicher Strenge und Starrheit Religionsformen festhielt, die längst allen tiefinnerlichen Gemüthsinhalt verloren hatten, erscheinen die in die Praxis dringenden, zersetzenden Theorieen der Sophisten als eine geschichtliche Nothwendigkeit. Und wenn diese häufig in Denkkünsteleien und Charlatanerie entarteten, so daß sie heute einen Satz behaupteten, um morgen mit größerem Glanze das Gegentheil zu vertheidigen, so erscheint dies als der jugendliche Uebermuth eines neuaufgetretenen, etwas einseitig erfaßten Principes, das aber grade durch diese Einseitigkeit die Masse des Volkes in ihrer Denkträgheit, in ihrem gedankenlosen Fürwahrhalten hohl gewordener Religionsanschauungen aufrüttelte und dem Einzelnen eine gewisse Fertigkeit beibrachte, einzelne Fragen poesielos, nüchtern und mehr oder weniger vollständig bis in's Allgemeine zu verfolgen.

Es ist das Princip der Selbstgewißheit, das hier zum erstenmale in der Geschichte der Menschheit aufgestellt wurde. Der Einzelne ist das Maaß der Dinge! Damit war der denkende Mensch herausgerissen aus der Allgemeinheit. Der Mensch erfaßte sich als Einzelwesen, als Subject, gegenüber der Außenwelt als dem Objecte. Zum erstenmal erfaßt sich hier der Mensch in der Philosophie als Ich, als selbstbewußtes Wesen und erfaßt den Gedanken, daß alles was der Mensch als wahr

anerkennen solle, sich vor seinem Bewußtsein, seinem Denken als wahr und vernünftig aufzeigen müsse. Zum erstenmal wird das Princip der Autoritätslosigkeit im Wissen, das Princip der Freiheit und Selbstgewißheit durch die Sophisten ausgesprochen und der Weg zur Erfassung der Persönlichkeit angebahnt. Aber mit kindlichem Schritt hält man fest an dem, was Auge, Ohr, was die Empfindung lehrt. Man vermischt Empfinden und Denken, ohne die neben dem Erfahrungswissen hergehende Freiheit und Unabhängigkeit des geistigen Wesens zu erfassen. Und indem man ferner, vielleicht nur aus Opposition gegen den herrischen Priesterstand, alles Allgemeingültige verwarf und nur das zufällige Wollen und Vorstellen des Individuums als maaßgebend hinstellte, so mußte nicht allein aller sittliche Halt in der That vollends untergraben werden, sondern es mußte auch jene Zweifelsucht, Scepsis, aufkommen, die sich befriedigt in dem Gedanken: „Wir können überhaupt nichts wissen."

Diesem Wanken aller Ordnung, diesem Satze: „Empfinden ist Denken, und was ich empfinde, ist wahr," trat nun ein Mann entgegen, der mit seltenster Begabung es verstand die Herzen zu erregen und eingebildetes Wissen durch liebenswürdige Ironie zur Selbsterkenntniß, zum Geständniß seines Nichtwissens zu bringen: Sokrates. Er ging aus von der sittlichen Ordnung der Dinge in und außer dem Menschen und suchte die Begründung dieser Ordnung in einer festen Begriffsbestimmung, auf welche der Mensch sein Urtheil über die göttlichen und menschlichen Dinge begründen und wodurch er die sittliche Ordnung der Welt aus ihrem geistigen, sittlichen Urheber erfassen konnte. Definition und Induction waren dabei die Grundelemente seiner Begriffsentwickelung. Und dieser Mann, weil er mit den Sophisten die Fahne des Selbstbewußtseins erhob, wurde als Sophist hingerichtet, obgleich grade er jene Sophisterei verdammte, die nur dem Zufall und der Willkühr das Recht der Wahrheit ertheilte, und obgleich grade er das ewig Gute in der festesten

Gewißheit lehrte und zu begreifen suchte. Er ward von den das Alte erhalten wollenden Conservativen und gegen den Fortschritt eifernden Reactionären unter vielen andern Sophisten herausgegriffen als Tugendverderber und Gottesläugner, wohl weil man ahnte, daß seine Lehre von einem ewig Guten eine positive sei, und deshalb einen entschiedneren Werth habe, als jene der nur auf Empfindungen stehenden Popularsophisten, die bei ihrer Huldigung des gesunden Menschenverstandes und bei ihrem Bestehenlassen der verschiedensten Ansichten doch im Grunde weniger gefährlich schienen, als der Mann, der sich hoch über den gesunden Menschenverstand erhob, und der den bittersten Ernst aus seiner Lehre der Selbsterkenntniß machte, so daß er den Griechen das erste Beispiel bot, für seine Lehre in freiwilligen Opfertod zu gehen. In freiwilligen, da ihm Gelegenheit geboten ward, zu entfliehen. Er war es denn auch, welcher der Vater der Philosophie wurde, insofern alle, die von dem Princip des sittlichen Geistes ausgingen, in der Folgezeit an ihn sich anlehnten; vor allem die Männer, in deren Systemen gleichsam die Blüthe und Frucht des griechischen denkenden Geistes niedergelegt ist, — Plato und Aristoteles.

Es ist hier nicht der Ort, einzugehen auf jene berühmte Lehre des Sokrates, daß Tugend ein Wissen sei, daß alles Böse nur im Mangel an Wissen, im Irrthum seinen Grund habe. Für unsre Aufgabe hat Sokrates hier nur insofern Beachtung, als er bahnbrechend ward für die Erkenntnißlehre durch seine Betonung des Selbstbewußtseins, der Selbsterkenntniß und der Anlehnung dieser Erkenntniß an eine geistig sittliche, die ganze Welt ordnende und zusammenhaltende Gottheit, „auf deren Erkenntniß an sich wir zwar, wie er forderte, verzichten, die wir aber in ihren Werken als eine die Welt nach freiem Willen regierende Vorsehung erkennen sollen" (Döllinger a. a. O. S. 249). Daß Sokrates neben dieser Gottheit noch die Volksgötter erwähnt, daß er es z. B. ungereimt findet, wenn Anaxagoras

die Sonne als einen todten Feuerklumpen betrachtet, kann, trotzdem es ein Widerspruch scheint, nicht verwundern. Groß geworden in solchen Vorstellungen, die mit seinem Ich in feste Verbindung verwachsen waren, war es für ihn unmöglich, sich sofort, völlig von diesen Vorstellungen zu trennen und sein Princip dieser vorsehenden Gottheit allseitig durchzuführen. Sehen wir es doch überall in der Geschichte, erfahren wir es doch jederzeit in uns selbst, wie eine neue Anschauung Mühe hat, sich über die alte zu erheben, und wie das Neue, wenn es auch im Ganzen und Großen klar erfaßt ist, doch grade im Einzelnen vom Alten umhüllt wird. Bei Sokrates Ernst für die sittlich göttliche Erfassung des Einzelnen mag auch das entgötternde Treiben der nur die Empfindung anerkennenden Sophisten bestimmend gewesen sein, das Göttliche, woran der Einzelne sich halten muß, unter allen Formen beizubehalten.

Zu erwähnen ist noch des Sokrates Behauptung: „Nur die Gottheit ist weise, und die menschliche Weisheit ist nichts werth im Vergleiche mit jener", ferner jene: „Die menschliche Seele hat Theil am Göttlichen". Es führt uns diese Aeußerung am besten über zu seinem Schüler Plato, denn dieser ist es, der sie uns mittheilt, und zwar zugleich in dem Sinne (Döllinger S. 248), „daß die Eine göttliche Seele durch Emanation oder Wesens-Mittheilung die Vielheit der einzelnen Seelen werden lasse." Wenn dies die Auffassung von Sokrates ist, so wäre der frühzeitig ausgesprochene Satz des Plato: „Die wahre Selbsterkenntniß besteht in dem Einblicke der Vernunft in ihr reinstes und göttliches Wesen", auf Sokrates zurückzuführen. Doch der Gedanke, wenn er ihn wirklich hatte, übte wenig bemerkbaren Einfluß auf seine übrigen Ansichten. Plato ist es, der den Gedanken ausführte. Das Streben dieses Mannes, der sich den Beinamen: „der Göttliche" erwarb, war es, noch entschiedener wie bei Sokrates, durch die Philosophie das zu leisten, was die Staatsreligion nicht leistete: die Geister von Wahn

und Sünde zu befreien und ein den Menschen entsprechendes System von den göttlichen Dingen, der Weltordnung, der Vorsehung und der Bestimmung des Menschen aufzustellen.

Wie Sokrates geht Plato aus von einem höchsten Gute, einem Gott. Während aber jener seine allgemeinen Bestimmungen nicht vom Einzelnen losgetrennt festhielt und zu Principien des Erkennens machte, so geschieht dies durch Plato in seiner Ideenlehre. Gott nämlich der allumfassende, alles begründende, welcher die ewige, eigenschaftslose, den Sinnen nicht wahrnehmbare Materie, die als Urstoff, als „Mutter zum Werden" den Raum erfüllte, zur sichtbaren Welt gestaltete und welcher der Welt die Vollkommenheit zu geben suchte, der er selbst theilhaftig ist; dieser Gott, als Urbild der Welt aufgefaßt, weil er ihr ja seine Vollkommenheit aufzudrücken suchte, heißt: Idee, und zwar zunächst als vollkommenstes Wesen: die Idee des Guten. Diese höchste Idee schließt nun eine Unendlichkeit von Ideen in sich. Diese sind nicht die Gedanken, sondern die Objecte seines Denkens, nach denen er die Welt in die Materie bildet; unabhängig von Zeit, von Raum und von unseren Begriffen gehören sie ganz einer eigenen übersinnlichen Welt an. Und während die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die Abbilder, veränderlich und vergänglich sind und nur durch eine gewisse Theilnahme an den Ideen, ihren Urbildern, einen Schein von Existenz haben, so sind die Ideen ewig und unwandelbar, in sich selbst existirend und zugleich mit Gott, wahrhaft seiende Wesen. Plato nennt sie daher auch sogar: „ewige Götter", aber doch sind sie wieder nichts neben und außer Gott stehendes, neben ihm dem Allumfassenden und Begründenden, die theilweisen Urbilder in einer Einheit Umfangenden.

Wieviel Polytheismus sich hier in seinen Monotheismus mischt, zumal auch die Weltkörper als ewige Götter mit vernünftiger Seele als Princip ihrer Bewegung festgehalten werden, gehört nicht hierher. Es interessirt uns hier nur noch seine Lehre,

daß soviel allgemeine Merkmale unserer Vorstellungen wir haben, soviel wirklich existirende Dinge oder Ideen gäbe es in der intelligiblen Welt, die unsern Dingen entsprechen. Diese Ideen sind für den Menschen der einzig feste und würdige Gegenstand des Denkens und Erkennens. Diese Aufgabe der Philosophie, die Ideen, diese Principien alles Erkennens, diese Urgründe der Wirklichkeit zu erforschen, war ihm die höchste; er nannte sie Dialectik.

Plato läßt also die Welt gebildet werden aus der Materie; aber ehe diese Ordnung und Bildung erhielt, war sie nach ihm schon in regelloser Bewegung durch die das Chaos bewegende unordentliche, nicht nach Vernunft, sondern mit Nothwendigkeit wirkende Seele. Diese Weltseele, welche den Körpern gleichsam als vernunftlose Begierde inwohnt, wurde zuerst von Gott unterjocht und gebändigt, indem er sie mit einem Theile seines Wesens, dem Nus oder der Vernunft, verband und mischte. Dadurch war das unordentliche Chaos geordnet nach Gottes Bild; da es aber nicht wie Gott in unwandelbarer Ruhe verharren konnte, so mußte die Bewegung, der es theilhaftig bleiben mußte, eine dem Geist am meisten verwandte sein und deshalb eine in sich selbst zurückgehende, kreisförmige. Die Gestalt der Welt selbst war also eine sphärische, kugelige. Aus Leib und vernünftiger Seele zusammengesetzt, ist die Welt nach Plato ein vernünftiges Thier; ja als Abbild des Urbildes nennt er sie auch einen sich selber genügenden Gott, einen sichtbaren, als Bild des intelligiblen. Er nennt sie unter den gewordenen Göttern den vollkommensten, als theilhaftig des Guten und Schönen. Diese Welt umfaßt denn eine unendliche Menge von entstehenden, sich verwandelnden Einzelkörpern als Abbilder der Ideen.

Wir sehen, Plato setzt drei Principien an den Anfang der Welt: Gott als die reine Intelligenz, die unordentliche Weltseele und die Materie. Bei der Weltbildung bildete er aus der Weltseele die Sternengötter, als Zeitmesser, nicht unvergäng-

lich, aber sie sind durch Gottes Willen gehalten unvergänglich und durch Mittheilung seiner Vernunft vernünftig. Ihnen gab er vernünftige Seelenkeime, womit sie Vergängliches zusammenfügend, nachahmend Gott, lebende Wesen bilden sollten. So entstand auch der Mensch durch die Götter, die ihn behüten müssen. Hätte Gott selbst die niederen lebenden Wesen, auch den Menschen, geschaffen, so würden diese Göttern gleich geworden sein. Die Vernunft, die in Gott in absoluter Fülle ist, ist also in den Menschen schwächer als in den Gestirnen mitgetheilt und vorhanden.

Sonach ist die Menschenseele ein Dreifaches, wie die Welt. Sie ist die Weltseele im Kleinen. Als Ausstrahlung der göttlichen Vernunft hat der Mensch zuerst ein Unsterbliches, die Vernunft, in sich; durch die Verbindung dieser mit dem Leib kommen aber noch sterbliche, vergängliche Bestandtheile in die Seele. Davon sind die einen die höheren und bilden das muthige, leidenschaftliche und bessere, das männliche Element; die andern und niedern bilden die sinnliche Begierde, als das schlechtere weibliche Element. Diese drei Seelen sind im Körper auch physisch gesondert; die göttliche hat ihren Sitz im Kopf, die muthige im Herzen, die sinnlich begehrende in der Leber. Die göttliche soll im Menschen herrschen, die sterblichen Seelen ihr dienen und sie nicht belästigen. Der Willen ist hierbei nicht unterschieden, er ist in den niederen Leidenschaften verborgen (Döllinger S. 286). Auch die Weltseele hat keinen Willen, sie denkt nur wie unsere Seele und sogar noch besser.

Diesen drei Bestandtheilen der Welt- oder Menschenseele entsprechen denn auch drei Fähigkeiten. Die niederen sind die zur Wahrnehmung oder Empfindung, dann die zur Vorstellung oder Meinung. Die höchste ist die zur Wissenschaft. Aehnliches vermag nur von Aehnlichem erkannt zu werden, nimmt Plato wie alle alten Philosophen an. Deshalb vermögen die niederen, dem Vergänglichen angehörenden Bestandtheile der Seele auch

nur Vergängliches, nur Meinungen, Vorstellungen zu bilden. Mit den niederen Bestandtheilen allein verbliebe also der Mensch nur auf der Stufe der Sophisten-Erkenntniß, der Stufe des Sensualismus stehen. Aber der Mensch ist ja auch theilhaftig der göttlichen Vernunft, und dieses Göttliche in ihm ist wesentlich Erkenntnißkraft. Der Mensch vermag durch diese das ihr Verwandte, die Ideen, und die höchste derselben, Gott, zu erkennen. Da aber diese Kraft im Menschen nur ein Funke göttlichen Wesens ist und überdies durch ihre Verbindung mit der Körperwelt vielfach gehemmt und verdunkelt ist, so vermag der Mensch Gott auch nicht adäquat, nicht in der ganzen Fülle seines Wesens zu erkennen und zu denken. Abstammend von der Fülle der Intelligenz, ist der höchste Beruf des Geistigen im Menschen: zu erkennen und zu wissen. Die Erfüllung dieses Berufes bringt Glück und Seligkeit, durch die aus der Erkenntniß entstehende Lust. Die Nichterfüllung bringt Unseligkeit, durch den mit Unwissenheit und Irrthum verbundenen Schmerz. Da nun das Geistige mit Nothwendigkeit stets nur das will, was ihm als das Bessere erscheint, so beruht alle Tugend auf Wissen, alles Laster auf Irrthum und Unwissenheit.

Was ist es nun bei Plato, welches den Trieb zum Erkennen stets rege erhält? Was ist es, was ihm auf das Erkannte den Stempel der Gewißheit drückt? Was ihm die Möglichkeit giebt, etwas als das Wahre zu erkennen? Denn wir sehen ja, daß Plato alles Sichtbare als das Vergängliche betrachtet, welches zwar dadurch, daß ihm von der unsterblichen Intelligenz beigemischt ist, einen Schein der Existenz erhalten hat, welches aber auch wieder der freien Aeußerung der Intelligenz hemmend entgegentritt. Somit konnte und wollte Plato nicht seine Gedanken prüfen mit den Thatsachen des ihm Vergänglichen, oder der Natur. Er konnte und wollte nicht die Naturgesetze erkennen und in der Uebereinstimmung von Denken und Erfahrung die Wahrheit suchen. Für ihn war die Wahrheit nur aus der

reinen Vernunft zu suchen, und wie war es da dem Menschen möglich, Wahrheit zu finden? Diese Möglichkeit gründet sich bei Plato darauf, daß er von dem vorweltlichen Dasein, der Präexistenz der Seelen überzeugt war. Ehe die Seele in den irdischen Leib des Menschen überging, führte sie ein freies, unkörperliches, vorzeitliches Leben. Da sie aber, wie die Weltseele, aus ungleichen Bestandtheilen gebildet und nicht reiner, einfacher Ausfluß der göttlichen Intelligenz ist, so liegt darin die Möglichkeit des Abirrens von dem rein himmlischen Leben. Eine vorzeitliche That in jenem überirdischen Leben bestimmte den Charakter des irdischen Lebens für Jeden. Doch ist bei Plato dies gegenwärtige Leben nicht allein Frucht eines früheren, sondern auch der Keim eines späteren Lebens. Denn auch die Unsterblichkeit der Seele war ihm — und keinem der Griechen so entschieden wie ihm — Sache der Ueberzeugung.

Wie nun Plato durch die vorzeitliche That glaubte dem Leben des Einzelnen einen bestimmten Charakter gegeben zu haben, so daß dadurch trotz des Wechsels von Begierden, Meinungen ein innerer Zusammenhang, ein Bleibendes erhalten wurde, so hatte er auch in dem vorzeitlichen Leben den Quell des Wissens. Der Seele ist von ihrem unkörperlichen Dasein her eine Erkenntniß eingepflanzt, welche lange unbewußt in ihr liegt und erst durch die sinnliche Wahrnehmung wieder geweckt wird. Und indem sie nun die Wahrheit im Begriffe erfaßt, erinnert sie sich an das wahrhaft Seiende, an die Idee, welche sie im früheren Leben in Begleitung ihres Gottes anschaute, und sehnt sich nach diesem Zustande zurück. Der Mensch nimmt in den Einzelkörpern, den Abbildern, mittelst des Gesichtes den Reflex der Urbilder wahr. Dieser Reflex ist die Schönheit, als der Glanz des höchsten Gutes und der Idealwelt. Hier liegt denn der Quell des fortwährenden Antriebes zur Erkenntniß des Guten. Denn der Anblick der Schönheit erregt in der Seele den aus Sehnsucht und Lustgefühl gemischten Affekt der Liebe, da jeder schöne Ge-

genstand den Geist an jenes Urbild der Schönheit erinnert, das in früherem Zustand ihm zu schauen vergönnt war. Und der Mensch, indem er das Schöne liebt, liebt eigentlich das Gute, da, nach Plato, für uns Menschen das Wesen des Guten in die Natur des Schönen entflieht. So ist also die durch die Wiedererinnerung an die überirdische Anschauung der Ideenwelt erwachte Liebe zu jenen Ideen die Zeugungskraft derselben. Es ist diese Liebe, diese Zeugungslust der Ideen der Wahrheit, Schönheit und des Guten jener Dämon Eros, von dem sich schon Sokrates, Platos Lehrer, treiben ließ, wenn er sagte, er treibe und verstehe keine andere Kunst als nur Erotik.

Wir sehen aus dem Mitgetheilten, daß bei Plato die Erkenntniß kein selbsteigener Gewinn, kein selbsterworbener Schatz des Menschen ist. Sie ist nur ein Wiederemporarbeiten des ursprünglich Vorhandenen. Als ein Theil der göttlichen Intelligenz steht die menschliche von Haus aus mit ihrem idealen Inhalte, den Ideen, in unmittelbarer Verbindung (Sengler, Erkenntnißlehre S. 68). Und ebenso bringt sie als Theil von der göttlichen Intelligenz die Liebe zu den Ideen von Haus aus mit. Es ist die Liebe eine Aeußerung der Intelligenz also ein Göttliches, somit dem Menschen angebornes. Heben wir außerdem gleich noch hervor, daß für Plato der Leib nicht die Brücke, das Mittel ist, den Menschen mit Kenntnissen zu füllen, ihm eine Welt der Wirklichkeit zu bieten, in der er das wahrhaft Seiende erkennen kann, und die seine Denkthätigkeit bewahrt, sich in leeren Schemen zu bewegen. Für Plato ist im Gegentheil die Welt das Gebiet des Vergänglichen und der Leib der Kerker, der die Intelligenz hemmt und verdunkelt und aus dem das Göttliche, die Seele, nur wieder emporringt und sich frei macht.

Die etwas ausführliche Skizze bei Plato gestattet uns, bei dem zweiten Erkenntnißlehrer der Griechen, bei Aristoteles, um so kürzer zu sein. Wir führen ihn deshalb am Besten auf, als Gegner der Platonischen Ideenlehre. Nicht als einen Künstler,

nicht als einen Bildner faßt Aristoteles Gott auf. Ihm war die Materie nicht ein Urstoff, in welchen die Urbilder erst abgebildet wurden. Urbilder gab es nach Aristoteles nicht. Es liegt vielmehr die Fülle der Formen, die wir sehen, in dem Urstoffe selbst. Wie ein Marmorblock alle möglichen Formen in sich enthält und dazu geformt werden kann, so ist auch der Urstoff die Möglichkeit aller Formen, und nur um die Keime der Formen zur Geltung zu bringen, bedarf es einer Kraft, welche den Reiz zur Gestaltung veranlaßt. Dieser erste Erreger und Beweger ist Gott, der der Welt nicht bedarf und auch ohne Welt vollkommen und sich selbst genügsam wäre. Seine Thätigkeit ist nur Denken, und seine Wirkungsweise besteht nur darin, daß Er, der Vorhandene, durch sein Dasein die Welt sollicitirt und so der universale Gegenstand des Verlangens, der Liebe zu ihm, wird. Er ist vollkommen, kann aber von der Höhe seines reinen Wesens nicht herabsteigen zu den Einzelwesen, denn sonst würde er theilhaftig des Unvollkommenen. Er wirkt auf die Welt durch seine Erregung, aber er kennt sie nicht; denn fände dies statt, so erkennte er doch das Böse, und seine reine Erkenntniß würde dadurch befleckt. Somit kann er kein vorsehender Gott sein, wie bei Plato. Wie aber bei Plato Gott nicht unmittelbar, sondern durch die himmlischen Götter die Menschen ins Dasein rufen ließ, so wirkt auch bei Aristoteles Gott nicht unmittelbar auf die Erde. Der erste Beweger wirkt unmittelbar nur auf die Sphäre des Himmels, und unter dessen Einfluß steht dann die Erde.

Des Aristoteles Seelenlehre, ebenfalls bestimmt durch seinen Gottheitsbegriff, weicht sehr von der Platos ab. Präexistenz und Unsterblichkeit hält Aristoteles nicht für möglich. Ungereimt sei es, daß das Erkennen ein Wiedererinnern wäre, denn Widerspruch sei es, Ideen zu haben, deren man nicht bewußt ist. Das Verhältniß von Leib und Seele ist dasselbe wie das zwischen Gott und Materie. Der Erreger macht das der

Form nach Mögliche zur Welt der Wirklichkeit. So ist auch die Seele das Princip, welches den Leib, als das der Form nach Mögliche, zur Wirklichkeit erhebt. Aber Seele und Leib können nach Aristoteles nicht ohne einander gedacht werden. Beide entstehen mit einander. Der Leib ist für sich nichts, er ist gleichsam das Mittel, in welchem die Seele, als der Zweck des Leibes, sich verwirklicht. Die Seele wieder ist das den Leib Beseelende und ohne ihn nicht zu erkennen. Trotzdem sind an der Seele wieder, ähnlich wie bei Plato, drei Bestandtheile zu unterscheiden: die ernährende Kraft, die empfindende (die Einbildungskraft und das Begehrungsvermögen) und das Denken oder der Nus. Dies Denken ist wieder doppelt: leidend als Verstand, thätig als Vernunft. Der erstere ist an die Seele gebunden, wie die Seele an den Körper, wie die Form an die Materie, und erlischt mit dem Körper. Der Nus, die Vernunft aber, die reine Intelligenz hat nichts mit der Materie gemein und kommt von außen her in den Menschen; sie besteht als selbständiges, unzerstörbares Wesen. Sie ist ein Einzelwesen des göttlichen Nus und ist die die Nacht des Menschenverstandes erleuchtende Macht; sie ist der erste Erreger des begrifflichen Denkens, des Wissens und des Wollens im Menschen, wie Gott der erste Beweger für das Weltall. Unsterblich ist sie; aber da das Menschliche der Seele, wie alles Entstandene, wieder vergehen muß, somit auch der zur sensitiven Seele gehörende Verstand und das Gedächtniß, und da ohne beides kein individuelles Denken existiren kann, so muß auch alles Selbstbewußtsein mit dem Tode aufhören; d. h. es giebt für ihn keine persönliche Fortdauer. (Döllinger, Heidenth. u. Judenth. S. 310.)

Dadurch, daß Aristoteles diese reine Vernunft von außen her, „thürathen", zur Thüre herein in den Menschen einläßt, hebt er eigentlich die so bestimmt vertheidigte Einheit von Seele und Leib wieder auf. Er gewinnt aber dabei ebenfalls ein niederes und ein höheres Erkenntnißvermögen. „Das niedere ist

das Wahrnehmungs- und Vorstellungs-, das höhere das Denkvermögen. Auf jenes gründet sich die Meinung, die zwar wahr, aber auch anders sein kann; sie gehört nicht dem Geiste oder dem Princip der Wissenschaft, und auch nicht dieser selbst an. Auf das Denkvermögen gründet sich das Wissen, welches allgemein gültig und nothwendig ist, nicht anders sein kann, und hat Ueberzeugung, Gewißheit des Nichtandersseinkönnens; es bezieht sich auf das Warum, jenes auf das Daß. Es erkennt aus dem Wesen, der wesentlichen Form; jenes beruht auf der Materie und hat nur Wahrscheinlichkeit, keine Nothwendigkeit. Die Form des Wissens dieser ist die Induction mit Analogie und Beispiel, die Form jener ist der Syllogismus, der Schluß. Es giebt daher dieser psychologischen Grundlage entsprechend zwei logische Wissenschaften, die der Wahrscheinlichkeit, die Dialectik, und der Nothwendigkeit, Apodictik." (Sengler, Erkenntnißlehre. S. 70.)

Sehen wir nun von einzelnen Unterschieden ab, so sind bei Plato der Bildner und das zu Bildende, bei Aristoteles der Erreger und das zu Erregende Gegensätze; sowohl im Ganzen wie im Einzelnen. Bei Beiden besteht die Seele aus einer Dreiheit. Von dieser bringt es die Vernunft oder das reine Denken, als Theil der göttlichen Intelligenz, zum Wissen. Die beiden niederen, dem Leib anhaftenden Vermögen bringen es nur zum Meinen. So war eine Trennung zwischen beiden Vermögen, und es gab keine Brücke von diesem zu jenem. Bei Plato resultirt das Vernunftwissen nicht aus dem niederen. Es wird nicht daraus abgeleitet, aus der Sinnenwelt vermittelt, sondern es ist ein gegebenes, angeborenes, durch Wiedererinnerung gewonnenes. Aristoteles nimmt diese Grundlage aller Erkenntniß freilich nicht an. Aber auch bei ihm bringt es das niedere Erkenntnißvermögen, wenn auch durch die Vorstellung zu allgemeinen Bestimmungen, doch nicht zu einer Vernunftallgemeinheit mit Nothwendigkeit, sondern nur zu einer Erfahrungsallgemeinheit mit Wahrscheinlichkeit. Und so liegt auch bei ihm die Ver-

nunftanschauung überall im Hintergrunde, da die Vernunft von außen her, thürathen, in die Seele kommt. Das Vernunftwissen ist also auch hier ein angebornes, nicht ein aus der Sinnenwelt erworbenes, zumal ja auch die sinnlich-empfindende Seele nicht auf die rein denkende Seele wirken kann. Das Verhältniß dieser Vernunft von außen her zur Seele wird von ihm nicht wissenschaftlich dargethan, und umsomehr bleiben seine Principien nur Voraussetzungen, sie werden nur postulirt, nicht wissenschaftlich begründet.

Indem so bei Plato, wie bei Aristoteles, zwischen Sinnenanschauung und Wissen keine Brücke ist, so kann auch der höchste Erkenntnißstandpunkt bei Beiden keine empirische Grundlage besitzen, nicht auf Erfahrung beruhen. Das reine, göttliche Denken behält den Standpunkt der idealen Anschauung der Ideenwelt, der Principien und des reinen Denkens. Und so wird denn ihre ganze Wissenschaft (Sengler a. a. O. S. 82) „ein logischer Idealismus", d. h. eine Darstellung des Weltganzen, wie es vor dem streng fortschreitenden Denken denkbar möglich erscheint. Wir wollen diese Weltanschauung sofort unterscheiden von jenem s. g. subjectiven Idealismus, wo die Weltanschauung völlig aus dem selbstbewußten Denken entwickelt werden soll und die Existenz der Außenwelt als ein Schein, als ein Product unsrer Vorstellungen behauptet wird. So schroffe Idealisten waren unsre beiden Denkerfürsten nicht. Sie hielten die Einzeldinge nicht für bloße Vorstellungen. Im Gegentheil, sie zweifelten gar nicht an der Wahrnehmung. Jede Wahrnehmung hatte Wahrheit für sie und sie waren Realisten in dieser Beziehung, aber indem sie die Brücke zwischen reinem Denken und der Wahrnehmung abgebrochen hatten und dem reinen Denken als dem göttlich Höchsten auch die höchste Gewißheit zuschrieben, so wurden sie Urheber des s. g. logischen Rationalismus, der überall die Welt als eine solche ausgiebt, wie er sie in seinem [illegible] als denkbar möglich ausdachte.

Plato und Aristoteles unterschieden nicht die subjectiven Denkbestimmungen von den objectiven, das Sein des Gegenstandes enthaltenden. Und da sie Wort und Sache verwechselten, und deshalb den Gegenstand, den sie als leichten bezeichneten, auch als einen von Natur leicht seienden auffaßten, so geschah es auch, daß sie die subjetiven, rein logischen Bestimmungen unmittelbar für die realen Bestimmungen und Eigenschaften des Gegenstandes halten konnten. Daher kommt es denn auch, daß ihre Bestimmungen über die Natur über Planeten, Körperbewegung u. s. w. bei ihnen so idealistisch gehalten sind. Die Planeten sind Götter, weil die Ruhe ihrer Bewegung der Ruhe der denkenden Vernunft ähnlich; die Körper haben alle ihre eigene natürliche Bewegung, die in der Regel aus der Wortbedeutung gefunden wird. Die Luft heißt leicht, also ist ihre natürliche Bewegung das Aufsteigen; bei der Erde, welche schwer heißt, ist das Absteigen die natürliche Bewegung. Die Gottheit ist das Vernünftige, Ordnende, also die Materie ist das Unvernünftige, Unordentliche.

Man hat beiden Philosophenfürsten, weil sie die Erfahrung wenig anerkannten, und im logischen Idealismus, im sprachlichen Raisonnement stehen blieben, gerade von naturwissenschaftlicher Seite schmähend vorgeworfen, sie hätten nichts geleistet. Dies ist aber kein zu rechtfertigender Vorwurf. Bei Plato bleibt immerhin das Verdienst eine hochpoetische und sittlich begeistigende Grundlage dem Denken geboten zu haben und Aristoteles der den Blick auf das Einzelne richten, es ordnend zusammenzustellen lehrte, steht noch heute als allumfassender Meister darin da. Und wenn sie im Ganzen irrten, als logische Idealisten, so wollen wir auch deshalb keinen Stein auf sie werfen, sehen wir doch daß der naturwissenschaftliche Materialismus aus der Neuzeit selbst nur in dem Denkbar-Möglichen bei seiner Weltanschauung verharrt. Oder ist es kein subjectiver Idealismus, nichts anderes zu wissen, als nur: ich kann mir denken, daß

die Atome in Millionen Jahren sich einmal zur Zelle gruppirten, obgleich die Thatsachen jetzt dagegen sprechen; ich kann mir denken, daß aus dieser Zelle, dem Keime alles Lebensmöglichen, alle Gestalten sich entwickelten — und deshalb muß es so sein!? Wenn wir also sehen, wie selbst in heutiger Zeit das reine Denken, d. i. das Denkbar-Mögliche das Bestimmende sein kann, um eine Sache für wahr zu halten, so kann es uns nicht wundern, wenn dies auch in einer Zeit geschah, wo bei dem Mangel an bestimmt erkannten Naturgesetzen, man nicht, wie heute, den Zwang fühlte diese Gesetze der Natur nachdenken zu müssen, und wo man das Gebundensein in seinem Denken durch diese thatsächlichen Gesetze noch nicht erkannt hatte.

Ja, wenn wir wahrnehmen, wie schwer es uns Menschen ist, gleichzeitig zweien Herren zu dienen und unsre Aufmerksamkeit gleichmäßig auf zwei Gegenstände zu richten, so wird es uns naturgemäß erscheinen, wenn der menschliche Geist zuerst in der Erforschung der Außenwelt keine Resultate gewann, weil sein Hauptaugenmerk erst gerichtet sein mußte auf die Fragen: unter welchen Beziehungen, unter welchen Kategorien muß ein Gegenstand betrachtet werden, um alle seine Verhältnisse zur Umgebung festzustellen und welche Bedingungen muß eine Schlußfolgerung erfüllen, um als eine richtige gelten zu können. Offenbar nun war es hierzu einfacher, in der inneren Welt zu bleiben und die Worte, die man in seinem Inneren für die Bezeichnungen von Dingen hatte, statt dieser Dinge selbst zu untersuchen und also aus den Wortbedeutungen Schlüsse zu ziehen. Es war dies einfacher, als daß man die Außendinge in Wechselwirkung setzte und den thatsächlichen Erfolg festzustellen suchte. Erkannte man doch überhaupt erst im Laufe der Zeit, daß die Dinge nicht der Worte wegen da sind, sondern umgekehrt und daß ein Wort nur ein Einzelmerkmal und sogar ein willkürliches vom Dinge festhält.

Diese Arbeitsleistung nun: Die Bedingungen eines gesetzmäßigen, fortschreitenden Denkens, einer formalen Logik aufge-

stellt und begründet zu haben, danken wir den griechischen Philosophen, dem Aristoteles vor allen. Durch diese Forderung eines nüchtern gesetzmäßigen Denkens, welches nicht in poetisch-bildlicher Anschauung des Seienden, sondern in begrifflicher Erfassung desselben seine Ruhe finden will, erhoben die Griechen den Ruf der Trennung von einer jahrtausend alten mythologisch-poetischen Weltanschauung, und den Ruf nach selbsteigener Erkenntniß, gegenüber dem gedankenlosen Fürwahrhalten und dem Nachbeten einer herrschend gewordenen Autorität. Und indem sie dabei die Regeln einer gesunden Logik, eines nüchtern fortschreitenden Denkens, welches das Einzelne mit dem Allgemeinen verknüpfen und aus dem Allgemeinen das Einzelne erkennen lehrte, aufstellten, gaben sie uns Späteren die Mittel an die Hand uns mit ungetheilterer Aufmerksamkeit der zweiten geistigen Arbeit hinzugeben: nämlich mit diesen Denkgesetzen aus der Wechselwirkung — nicht der Worte, wie die logisch idealistischen Griechen thaten — sondern aus der realen Wechselwirkung der Dinge, der Objecte, der Naturkörper, die Gesetze der Natur, das Wesen des Seienden zu erkennen.

Das Princip und die Methode des Denkens waren also aufgestellt. Aber wir sagten ja schon, daß das Denken nichts in der Luft herumfahrendes ist, es giebt nur denkende Menschen, nur denkthätige Ich oder Selbstbewußtsein. Die Sophisten hatten zwar das Princip der Selbstgewißheit aufgestellt, aber sie vermengten Empfinden und Denken und blieben im Sensualismus hangen. Bei Plato und Aristoteles tritt das Princip wieder zurück. Letzterer rechnet sogar das Selbstbewußtsein zum niederen Erkenntnißvermögen, er läßt es im Tode sterben und nur die reine Vernunft als unsterblich hingehen woher sie kam. Diese reine Vernunft bringt bei beiden die Erkenntniß von Haus aus mit. Bei Plato muß sie dem Leib gegenüber trachten Erinnerungen auftauchen zu lassen. Bei Aristoteles muß sie sich vom Leib die Reinheit nicht verdunkeln lassen. In beiden

Fällen ist also die Erkenntniß eine angeborne, unmittelbare; sie ist bei beiden keine selbsterworbene, durch die Außenwelt vermittelte, und somit ist auch das Princip des Selbstbewußtseins, der Selbsterkenntniß noch nicht zu seinem vollen Recht gekommen. Die Frage: wie vermag die Seele zu erkennen? wird gar nicht untersucht, da die Erkenntniß als eine angeborne, unmittelbar gegebene in der reinen Vernunft vorausgesetzt wird.

Diese Annahme einer reinen Vernunft erhielt sich lange, lange in der Geschichte der Menschheit. Niemand zweifelte an dem Besitz dieser reinen Vernunft, da erkühnte sich über 2000 Jahre nach Plato und Aristoteles ein Deutscher nach dem Rechte des dogmatisch Festgehaltenen zu fragen. In seiner, Riga 1781 erschienenen, „Kritik der reinen Vernunft" untersuchte Immanuel Kant, der Königsberger Philosophe, zum erstenmale die Frage: Wie vermag die Seele zu erkennen? Welcher Art ist das Erkenntnißvermögen? Wenn das Wissen besteht in der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Wesen des Gegenstandes, welchen Antheil hat Subject und Object, oder Erkennendes und Erkanntes an der Uebereinstimmung? Ist es der Gegenstand, welcher das Wissen bestimmt, oder ist es die Form des Subjects, die Art seines Auffassungsvermögens, wodurch das Object bestimmt wird?

Es ist ein langer Zeitraum zwischen den Griechen und Kant, zwischen Aufstellung des Princips des Denkens und der des Selbstbewußtseins. Aber sollten in dieser langen Zeit die Vorstellungsmassen der Menschen unverändert geblieben sein? Sollte Kant mit derselben appercipirenden Vorstellungsmasse, wie die Sophisten, an die Frage: Wie ist Erkenntniß möglich? getreten sein? Nimmer!

Reiche schwanden, Reiche entstanden. Das zerrüttete Griechenland wird Beute Roms und das zerrüttete Rom erliegt wieder nordischen Barbaren. Neue Völker erfüllen den Schauplatz seitheriger Thaten. Diesseits der Alpen suchen germa-

nische Stämme sich zu Helden des Tages zu machen. Und wenn schon die Römer, die Erobernden, keinen Sinn hatten für freie Bearbeitung des freien Denkgebietes und nirgends Neues schufen, so hatten die Kinder des Nordens noch weniger Muse für Bebauung geistigen Gebietes, hatten sie doch genug zu thun, sich sichere Wohnorte, begrenzte Staaten zu gründen. Doch blieb die Pflege des Denkens nicht ungeübt. Zuerst hatten die beiden Denkerfürsten mächtige Schulen voll regen Lebens hinterlassen. In Alexandria namentlich ward die von Aristoteles angeregte Untersuchung der Einzelkörper eifrig fortgesetzt und weckte Naturforschung. Aber im Ganzen und Großen blieb die Auffassung die alte. Nur folgten die Einen bald mehr dem Plato, die Anderen mehr dem Aristoteles. Die Stoiker und Epikuräer suchten zur Zeit der Römerkaiser neue Anschauungen zu bringen. Die stoische Ruhe, das epikuräische: Sich-nicht-kümmern-lassen fand viel Anhänger in den Zeiten des Zerfalls von Staat und Sitten. Aber wenn auch die Stoiker Versuche zu neuer Seelenlehre auftauchen lassen, so blieben diese Versuche doch zu gering, um in einer Skizze erwähnt zu werden, und zu einer Selbstgewißheit kam es nirgends. Im Gegentheil, die Sceptiker mehrten sich, der Zweifel an der Möglichkeit der Wahrheit erfüllte die Geister und die wegwerfende Frage des Pontius Pilatus: Was ist Wahrheit? ertönte mehr und mehr.

Während nun so die herrschende Klasse des Römerreiches vergebens sich bemühte in philosophischen Systemen Ruhe und Selbstgewißheit zu finden, da war Ruhe und Frieden eingezogen in Kreisen der unterdrückten Volksklassen. Die Botschaft der Liebe und des Heils war gepredigt worden. Weiter und weiter war sie gedrungen, und trotz der mächtig wehrenden Priesterkaste war im Laufe von Jahrhunderten die Botschaft auch von der herrschenden Klasse des Volks aufgenommen worden. Nun brachten die Denker neue Vorstellungsmassen mit zu ihren philosophischen Untersuchungen. Nicht stillschweigend dürfen wir daher

an diesem Inhalt der Bibel vorübergehen. Und der Materialismus darf solches Eingehen um so weniger belächeln, als er selbst sich jederzeit auf andere Religionsbücher gern beruft: Die Vedas, den Koran, die buddhistische Lehre u. s. w.

Wir sahen wie die griechischen Philosophen, mit Ausnahme der Materialisten, lehrten, daß eine Gottheit, als Bildner oder Erreger einer neben ihr existirenden Materie, diese zur Welt gestalte. Ja es war sogar noch ein drittes, die Weltseele da, welche die Wirkung des Geistes auf den Stoff vermittelte. Dies war denn ganz verschieden gelehrt in der Bibel, in der von dem Christenthum angenommenen, und durch es unter den Völkern verbreiteten Lehre der Juden. Nicht eine vorhandene Materie formte der Gott, sondern er erschafft die Welt aus sich, aus der Fülle seiner Kraft. Oder wie es im Gegensatz zum Dualismus der Heiden heißt: er schuf sie aus Nichts. Hier war also Gott nicht gehemmt und gestört durch die Materie der Welt. Er hatte im Gegentheil Macht über sie. Er konnte sie vernichten, wie er sie hatte entstehen lassen. Gott war also hier ein thätiger, nicht wie bei Aristoteles ein ruhiger und denkender. Er war ein Weltbildner in Plato's Sinne. Er hatte zwar keine Urbilder neben sich, aber Gedanken verwirklichte er und alles erschuf er in schöner vollkommener Weise, zu Gefäßen seiner Herrlichkeit. Zuletzt erschuf er den Menschen, (I. Mose 1. 2.) „zu herrschen über die Fische im Meer, und über die Vögel unter dem Himmel, und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet". Er „schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn". Er „blies ihm ein den lebendigen Odem in die Nase und so war der Mensch eine lebendige Seele". Es war das Bild Gottes ein geistig vernünftiges Wesen, das Gott und seine Werke preisen und erkennen konnte. Aber nicht war nach dieser Lehre der Geist, wie jener thatlose Nus im Menschen des Aristoteles, oder wie jener sich wiedererinnernde Geist im Men-

schen des Plato ein fertiger Geist, der von Haus aus sein Wissen mitbrachte, „denn als Gott der Herr gemacht hatte von der Erde allerlei Thiere auf dem Felde, und allerlei Vögel unter dem Himmel, brachte er sie zu dem Menschen, daß er sähe, wie er sie nennete: Denn wie der Mensch allerlei lebendige Thiere nennen würde, so sollten sie heißen". So mußte der Mensch sich selbst die Auffassung der Welt bilden, er mußte selbst seiner Erfassung der Dinge sprachlichen Ausdruck geben. Es blieb die selbsteigene That des Menschen jene begriffliche, vernünftige Anschauung der Welt, zu deren Herrn er geboren war. Aber auch kein fertiger Geist ist er wie jener Geist im Menschen des Plato, der mit seiner vorzeitlichen Schuld in die zeitliche Welt geboren wurde und so beim Beginn des irdischen Lebens unfähig ist, mit freier Selbstbestimmung die Bahn der Thaten zu gehen. Kein solcher fertig bestimmter Geist ist nach der biblischen Lehre im Menschen. Nein! Der Mensch ist völlig frei auf die Erde gesetzt, um durch eigene Thaten sein Selbst zu bestimmen und den Lauf seines Daseins zu verwirklichen. Denn (I. Mose 3.) „Gott der Herr gebot dem Menschen, und sprach: Du sollst essen von allerlei Bäumen im Garten, aber von dem Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses sollst du nicht essen. Denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben".

Aber war denn nicht mit diesem Verbote der Mensch schon wissend geworden? Er wußte ja: das Eine ist gut, das Andre ist böse; wie konnte er also erst durch das Apfelessen lernen, was gut und böse? Was nutzte also das Essen des Apfels? Es nutzte dazu dem Menschen, der nicht ein denkendes Wesen allein, sondern auch ein fühlendes, thätig handelndes sein sollte, die Form seines Seins, seines Zustandes, seines Selbstgefühls sich selbst aufzudrücken. Frei sollte der Mensch sein und so sollte er auch sich selbst bestimmen, sich selbst die Bestimmtheit seines Zustandes, seines Ich aufdrücken. Deshalb heißt es auch

weiter: „Als Adam gegessen, sprach Gott: Siehe Adam ist geworden, als unser einer, er weiß was gut und böse ist."

Ein Anderes ist es, etwas wissen, es auswendig, im Gedächtniß haben. Ein Anderes ist es, das Gewußte in sich aufgenommen, zu seinem Besitze gemacht zu haben; desselben selbstgewiß zu sein, so daß es ein Theil, ein mitwirkender Theil in der ganzen selbstbewußten Persönlichkeit geworden ist. Ich kann die ganze Theorie des Herrn Pastor Knak über den Stillstand der Erde wissen, aber trotzdem ich die Theorie weiß, hat sie keinen Theil an mir, sie ist nicht in die Bestimmtheit meines thätigen Denkinhalts eingegangen, während des Copernicus, des Galilei Lehre nicht die bloß äußerlich gewußte ist, sondern als die meinem Selbst gewisse, als die Fürwahrgehaltene, als die „Geglaubte" in den Besitz meines selbst einging; ihr halte ich die Treue, und so drückt sie denn auch meinem ganzen Denkinhalte, meiner ganzen denkthätigen Richtung, die Welt aufzufassen, eine gewisse Bestimmtheit auf.

So ward auch durch den Biß in den Apfel das bloße Wissen vom Guten und Bösen zum eigensten Besitze des Ich. Der Mensch ward selbstgewiß des Guten und Bösen. Seine eigene That ward es, gut und böse zu sein, und die Entscheidung zur That drückt ihm die Bestimmtheit seines Ich auf. Seine ganze Persönlichkeit, sein Selbstgefühl wird durch die That bestimmt; er fühlt sich ein anderer vorher und nachher. Er erkennt das Gute und Böse in allen Folgen auf sein Innenleben, und unmöglich ist es ihm, die durch die That erfolgte Bestimmtheit seines Zustandes, seines Selbstgefühls wieder aufzuheben.

Es ist also nach der Bibel der Mensch geboren zu freier Selbstbestimmung, da er selbst den Dingen Namen zu geben hat und da ihm Kraft gegeben ist, das Wissen, welches er hat, in den Inhalt seines Ich aufzunehmen, des Gewußten selbstgewiß werden und damit auch der bestimmende Herr seines inneren ndes, seines Selbstgefühls zu sein. Wer unter uns Men-

schen sollte nicht täglich, ja stündlich es erfahren haben, wie das bloß Gewußte thatlos in dem Kopfe liegt. Wie es erst dann Leben und Thatkraft gewinnt, wenn das Ich des Gewußten, ihm Beifall spendend, selbstgewiß wird. Wenn das Ich das Gewußte zu einem Theil seiner Vernunftanschauung macht und dadurch der ganzen Gedankenrichtung eine Bestimmtheit ausdrückt! Wer unter uns hat es nicht schon in seinem Inneren empfunden, wie eine That dem Ich eine Bestimmtheit aufdrückt, wie sie das Selbstgefühl ändert und gar den Tod eines früheren Zustandes herbeiführen kann! Wohl dem, dessen That in Anlehnung an das ewig Wahre geschah! Der frühere Zustand wird bereichert, und zu neuem, frischerem Leben wird das Ich bestimmt. Wehe dem, dessen That geschah in Verkennung des Ewigen, im Blick auf das Einzelne! Die Freude, welche jederzeit das mit Willen Gethane begleitet, verraucht, und mit der Ruhe der Selbstbesinnung tritt die Erkenntniß auf, nichts dem Ewigen Angemessenes gethan zu haben. Es erwacht die Mißstimmung des Selbst mit dieser Erkenntniß und zugleich die Klage, den früheren Frieden der Einheit mit dem Ewigen für immer verloren, den früheren seligen Zustand ertödtet zu haben.

Ich sehe hier an dieser Stelle ganz von der Frage ab, ob diese biblische Lehre eine geoffenbarte ist, oder nicht. Hier beanspruche ich nur das Recht, sie wenigstens als Sage behandeln zu dürfen und somit ihr andre Sagen gegenüberzustellen; so z. B. jene Schuldlehre der Griechen, daß auf den Befehl der Götter die verführerische Pandora mit einer Büchse, worin alles Elend der Menschen eingeschlossen war, zu Epimenides kam und wonach, als er geöffnet, alles Elend über die Erde herausflog. Hier ist es der Neid der Götter, der das Elend schuf und die Menschen unfrei dem Uebel gegenüber machte. Wie anders die Bibel! Gottes Liebe schuf die Menschen. Schuf sie zu Herren der Erde, zu geistigen Wesen, zu Persönlichkeiten, zu selbst sich wissenden, selbst sich bestimmenden, und so gab er

das Verbot, damit sie ihre Selbstbestimmung selbst verwirklichten.

Wir dürfen davon absehen, daß diese Lehre freier Selbstbestimmung nur für Adam gelten soll, da ja die Erbsünde für die Nachwelt zur Pandorabüchse geworden sein soll. Wir dürfen absehen von dieser christlichen Lehre der Erbsünde, da ja nach dieser selben Lehre Christus die Folgen von Adams That auf sich genommen hat, so daß, weil für jeden in der Treue zu Christus die Befreiung von der Pandorabüchse der Erdsünde liegt, auch jeder wieder die Möglichkeit zu freier Selbstbestimmung besitzt.

Wir dürfen nun überzeugt sein, daß wie bei den griechischen Philosophen die Vorstellungsmasse, die sie in ihrer Kindheit aus der Volksreligion in sich aufnahmen, von Einfluß gewesen ist, appercipirend gewirkt haben muß, als sie im männlicheren Alter an eine begriffliche Erfassung des Weltganzen schritten, so werden auch die Philosophen der christlichen Zeit sich nicht haben entziehen können dem Einfluß der in der Kindheit aufgenommenen christlichen Lehren.

Die erste Wirkung, welche wir hier als durch die christliche Vorstellungsmasse veranlaßt anführen wollen, ist eine sprachliche. Wir können bemerken, daß Worte — wohl alle —, welche dem Gebiet der Sittlichkeit angehören, in der christlichen Zeit eine Verschiebung erlitten haben. Wir meinen natürlich hier nicht jenes Grimm'sche Gesetz der Lautverschiebung. Wir meinen nur, daß, indem die christliche Lehre das Princip der Persönlichkeit, das Princip eines selbstbewußten, selbstthätig schaffenden Gottes hinstellte, auch die Bedeutung aller auf diesen Gott sich beziehenden Worte eine Verschiebung erlitt; sagen wir, auf eine höhere Stufe erhoben wurde. Die Worte Seele und Geist sind es, die uns hier interessiren. „Anima bedeutete ursprünglich das Blasen oder Athmen, sowie spiritus (esprit, spirit) von spirare herkommt, und wurde von einer Wurzel an, die uns im Sanskrit

anita, im Griechischen anemos (Wind) giebt, hergeleitet. Geist, englisch ghost, ist auf dieselbe Anschauung basirt. Es steht mit dem englischen gust, dänisch just, Windstoß, mit yeast, angels. gist, Gaescht, und selbst mit dem siedenden und zischenden Geyser Islands in Verbindung. Seele (engl. soul) ist das gothische saivala und dies ist offenbar mit einem andern gothischen Wort saivs verwandt, das die See bedeutet. Die See hieß saivs nach einer Wurzel si oder siv, griechisch seio, schütteln; saivs bezeichnet demnach das hin- und hergeschüttelte Wasser, im Gegensatz zu dem stillstehenden oder fließenden. Wenn nun Seele saivala genannt wurde, so sehen wir, daß die germanischen Nationen sie ursprünglich als ein Meer in uns auffaßten, das mit jedem Athemzuge auf- und niederwogt und Himmel und Erde auf dem Spiegel der Tiefe reflectirt." (Max Müller Vorl. II. Aufl. Bd. I. 334.) Fügen wir noch bei, daß auch im Griechischen pneuma und psyche auf die verbale Grundbedeutung des Hauchens zurückgehen, so können wir wohl sagen (Delitsch bibl. Psychol. S. 79): „es ist die Bedeutung eines Bewegungsprincipes, was hier zu Grunde liegt, bei Geist, spiritus, pneuma eines rascheren, bei Seele, anima, psyche eines langsameren, sanfteren; „wir sagen wohl Lebensodem, Lebenshauch, Lebensgeist, aber nicht Lebensseele."

Wir können nun sagen, daß im ganzen Alterthum der Begriff der Bewegung der im Vordergrund stehende blieb. Seele war überall das, was den Grund der Bewegung in sich selbst trug; Materie konnte überall nur durch die Seele bewegt werden. Dem Thales hatte der Magnet eine Seele, weil er Bewegung im Eisen veranlaßt. Den Joniern war überhaupt die Seele nur ein subtiler, reiner Bestandtheil ihres Urstoffs. Dem Anaximenes ist die Seele Luft, die den Menschen zusammenhält, wie Hauch und Luft die Welt. Bei Heraklit ist die Seele das Unkörperlichste, gleichsam ein aus dem Weltganzen aufsteigender Dunst, eine Secretion seines feurigen Urelementes und deshalb die trockene Seele die weiseste, und er leitete ihre Erkenntnißkraft

aus ihrer raschen Beweglichkeit ab. (Döllinger a. a. O. S. 272.) Am meisten entfernt sich Plato von dieser Bewegungsauffassung der Seele mit seinem Ideen bildenden Gott und der eine frühere Schuld büßenden Seele. Um so entschiedener tritt bei Aristoteles das Bewegungsprincip wieder in Vordergrund; Gott ist der erste Beweger der Welt; die Seele ist der Beweger des Leibes und so wenig macht sich bei ihm das Persönlichkeitsprincip geltend, daß sein Gott, als das reine Denken, an Seligkeit verlieren würde, wenn er handelnd ins Treiben der Welt eingriffe. Wie bei ihm, so sind auch bei Plato und den Epikuräern die Gestirne selige Götter, weil hier das Princip der Seele, der reinen, ungestörten Bewegung am vollkommensten sich vollzieht.

Die Seelen sind aber überall nur der Abklatsch der Götter, das Princip der Gottheit in geringerer Vollkommenheit. Wie bei den Heiden, so bei den Christen. Bei diesen, wo ein selbstbewußter, freithätiger, in Liebe und Freudigkeit allmächtig wirkender Gott den Menschen gegenübersteht, da schwindet allmählig aus den Begriffen Seele und Geist jener einfache, ja niedere Begriff der Bewegung aus dem Vordergrund und macht Platz dem reicheren und höheren — weil aus dem Gebiete anorganischer Verhältnisse in das der sittlichen erhobenen — Begriff der Persönlichkeit, wonach denn der Geist das als Ich sich erfassende, selbstbewußte, selbstsichbestimmende und schuldigsichfühlende Wesen ist; die Seele aber als das des Bewußtseins und des Handelns fähige, aber nicht zum Ichgedanken fortschreitende erfaßt wird.

Nachdem denn angedeutet, wie durch das Christenthum der anorganische Bewegungsbegriff von Seele und Geist verschoben oder, richtiger, erhoben wurde in den sittlichen Begriff des Bewußtseins und des selbstbewußten Ich; und nachdem wir so den zweitausendjährigen Zwischenraum zwischen den Griechen und den Deutschen anfüllten mit der Vorstellungsmasse, die sich in diesem Zeitraum gebildet hatte und welche bestimmend, apper-

cipirend auf die zum Philosophiren sich Erhebenden wirken mußte, da können wir denn jetzt übergehen zu jener Zeit, wo die Philosophie in der christlichen Zeit erwachte, als Cartesius wieder das Princip autoritätslosen Denkens, das Princip der Selbstgewißheit aufstellte. Dabei müssen wir denn wieder das im ersten Vortrage über die Entstehung der Philosophie Gesagte ins Gedächtniß zurückrufen. Es ist dies um so nöthiger, als gerade dieser Kampf der Philosophirenden gegen eine die Unfehlbarkeit beanspruchende Kirche von mächtigem Einfluß gewesen ist auf die Erkenntnißlehre selbst. Wir sahen bei der Verfolgung, welche Galilei zu theil wurde, wie die Kirche allen Schatz des Fürwahr-zu-haltenden zu besitzen behauptete, selbst in der Astronomie und Naturwissenschaft. Jenes Decret der Inquisition vom 5. März 1616, welches die Lehre vom Stillstand der Sonne für absurd und ketzerisch erklärte, gestattete zugleich, „über die Erdbewegung nur hypothetisch zu schreiben, d. h. sie nur als These aufzustellen."

Gerade an dieses Gesetz möchten wir die erneute, verschärfte Einführung der Lehre knüpfen, des Menschen Seele sei ein Doppelorgan.

Man sieht, der Geist des Menschen wurde in zwei Zimmer vertheilt. In eine Wohnstube, worin er alles das niederlegen konnte, was er durch seine fünf Sinne, durch Naturbeobachtung und vernünftiges Denken gewonnen hatte. Er konnte sich daran erfreuen, konnte Bücher darüber schreiben, aber im Grunde genommen mußte er all dieses für Irrthum, Unwahrheit ansehen. Wahrheit hatte er nur, wenn er die fünf Sinne ablegte, wie verunreinigende Stiefel beim Betreten eines fürstlichen Gemaches, und sich in sein Staatszimmer begab, wo die von der Kirche mundgerechten Wahrheiten eingeordnet waren. Diese waren meist entgegengesetzt dem, was der Mensch durch Sinne und Vernunft erkannte. Vieler Menschen Geist ging in Wahnsinn und Verdummung zu Grunde bei diesem Zwiespalt des Denken-Müssenden

und des Denken-Wollenden. Andere rissen die allzustraffen Stränge entzwei und erfanden die Philosophie der Selbstgewißheit, indem sie erkannten, daß die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen nichts auf Erden Existirendes sei. Es giebt nur Menschen, welche die Kirche bilden und diese Menschen, wenn sie Wahrheitssätze aufstellen, müssen dieselben erdenken, durch Vernunftthätigkeit gewinnen, wie alle Menschen. Es kann also jeder selbst die Wahrheit erkennen und braucht keinen Vordenker.

Aber wenn die Kirche, sei es daß sie durch Einen oder durch Mehrere repräsentirt wurde, Wahrheiten decretirt, auf welche Weise behauptete sie dieselben gewonnen zu haben, da sie alles durch Vernunftthätigkeit gewonnen, als menschlich unvollkommen, als Irrthumsvoll hinstellte? Sie behauptete die Wahrheit gefunden zu haben durch das Organ des Glaubens. Mit diesem Organ füllte der Geist sein Staatszimmer; mit dem Organ der Vernunft die Wohnstube. Und wie der Irrthum tiefer steht als die Wahrheit, das Endliche tiefer als das Ewige, so viel mußte auch die Vernunft tiefer stehen als das Organ des Glaubens. So lehrte die Kirche und machte die Seele des Menschen zu einem Doppelwesen, das heute mit dem Organ des Glaubens, morgen mit dem Organ der Vernunft auf die Jagd gehen konnte.

Aber hat die Kirche diese Lehre wirklich erfunden? Erfunden, um sich die Autorität, die Herrschaft zu sichern? Nein! Und wir sagten schon oben, es sei nicht völlig richtig, wenn wir hier von Pfaffenerfindung redeten. Die Männer der Kirche sind überhaupt nicht mit einem reicheren Erfindungstalent begnadet, wie andere. Wir müssen mit viel größerem Rechte sagen, das Volk hatte diese Doppelorgane der Seele erfunden und die Kirche erfand nur die Ausnutzung des im Volksbewußtsein Erfundenen. Denn in der That diese Lehre von den Doppelorganen der Seele für den Glauben und das Wissen, sie ist nur die der christlichen Anschauungsweise angepaßte Lehre jener beiden

Psychologen, die schon zweitausend Jahre lang als unerreichte Lehrer galten und in Schule und Haus verbreitet waren: Plato und Aristoteles.

Wir hörten wie sie zwei Seelenvermögen aufstellten; ein niederes welches auf Wahrnehmung beruhend, es nur zum Meinen bringe, und ein höheres, welches die Ideen, die Principien, das ewig Wahre erkenne, es also zum Wissen bringe und auf der reinen Vernunft beruhe. Haben wir in diesen zwei Vermögen von Plato und Aristoteles nicht jene Organe der Kirche? Gewiß, und um so anschaulicher tritt dies hervor, wenn wir uns jener oben erwähnten, durch das Christenthum eingetretenen Begriffsverschiebung erinnern. Bei den Griechen war Gott nur mehr die Fülle der Intelligenz, deshalb hatte man die niedere Stufe der Wahrnehmung: das Meinen, und die höhere Stufe der Vernunft: das Wissen. Bei den Christen ist Gott ein persönlicher, der Liebe lebender Gott. Die That ist jetzt mehr als das Wissen. Und so ist jetzt die niedere Stufe: das Wissen oder die Vernunft; die höhere aber: das Leben der Liebe, die Treue, oder wie man mit dem leider doppelsinnigen Worte sagt: der Glaube.

Absichtlich oder unabsichtlich nun diese beiden Begriffe in Einem Worte vermengend, stellte man nicht allein die Treue, den Glauben, sondern auch das Glauben, als gedankenloses Jasagen, höher als das Wissen und schrieb der Seele zwei Organe zu: eins zum glauben und eins zum wissen. Dies ist festzuhalten, wenn wir jetzt mit Cartesius weitergehen. Festzuhalten ist ferner, daß die neue Philosophie entstand, wie die alte, in Opposition gegen eine die Religion, jetzt die christliche, mißbrauchende herrische Priesterkaste, gegen eine Verkehrung der christlichen Liebe, wo die Principien der Freiheit, Wahrheit und Brüderlichkeit zu denen der Knechtschaft, der Gedankenlosigkeit und des verfluchenden Hasses umgewandelt waren. In dieser Opposition sehen wir natürlich zuerst reine Bahn machen und

das Princip der Persönlichkeit verlassen werden. Cartesius, der neue Begründer der Selbstgewißheit, stellt als Gegensätze von Geist und Materie: Denken und Ausdehnung auf. Er untersucht aber das denkende Wesen nicht näher. Er nennt wahr dasjenige, was klar, widerspruchslos und denkbar möglich gedacht werden kann. Das was zu erkennen ist, nimmt er einfach aus der Außenwelt, als Thatsachen des Bewußtseins auf. Denn, sagt er, Gott müsse ein Betrüger sein, wenn er uns eine Anschauung gäbe, welche die Dinge falsch auffasse; daß aber Gott existire, sei nöthig, weil die Vorstellung von Gott uns angeboren wäre und überdies zu dem Begriffe eines vollkommenen Wesens auch die Existenz desselben gehöre.

Wir sehen, wie sich hier wiederholt, was in der griechischen Philosophie stattgefunden hatte. Das Princip des Denkens wird aufgestellt, aber einseitig festgehalten. Man schreitet nicht fort zur Untersuchung des denkthätigen, erkennenden Wesens. Man begnügt sich mit der Annahme einer reinen Vernunft, deren Ideen angeboren sind; und wie bei den Griechen gilt diesem Denken, das als wahr, was Klarheit, Widerspruchslosigkeit und Denkbarkeit in sich trägt.

Auf diesem Standpunkte giebt es eigentlich kein Wissen, insofern dieses in der Uebereinstimmung des gedachten Inhaltes mit dem der Außenwelt besteht. Das bloße Denken bringt mich nimmer auf das Gesetz der Schwere, daß die Massen wirken proportional ihrer Größen und umgekehrt dem Quadrat der Entfernung. Das bloße Denken bringt mich nie zur Anschauung eines Schnabelthieres, welches ein Säugethier ist und doch einen Schnabel und eine Kloake hat wie ein Vogel.

Deshalb, weil es nirgends ein reines Denken giebt und alles Denken durch die Außenwelt bestimmt wird, treten denn auch wieder wie im Alterthume Sophisten und Materialisten auf; jene in den sensualistischen Engländern und diese in den materialistischen Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts. Der

Engländer John Locke beginnt die Reihe der neuen Sensualisten. Er weist auf Kinder und Idioten hin, um gegen angeborne Ideen zu kämpfen. Für ihn wird die Seele zum leeren Papier, auf welches sich durch Wahrnehmung und Empfindung Ideen oder Vorstellungen abklatschten; der Geist schreitet dann weiter fort, diese Vorstellungen mit Worten zu bezeichnen und diese Worte willkürlich zu Gedanken zu verbinden.

Von dieser Lehre, wonach die Seele nur leidend der Außenwelt gegenüber sich verhält und alles Wissen in eine Spracherfindung herabgesetzt wird, so daß der Zusammenhang der einzelnen Ideen und Worte nur ein willkürlicher, nicht ein in den Dingen selbst begründeter sein soll, ist nur ein kurzer Schritt zu der Lehre: wir können nichts wissen und der Zusammenhang den wir zu sehen meinen, ist nur eine Gewohnheit unsrer Auffassung, bei oft wiederholter, in gleicher Weise vor sich gehender Aufeinanderfolge der Erscheinungen. Es war ein anderer der „practischen" Engländer, der diese Zweifelslehre aufstellte: Hume. Dessen Schriften wurden denn wieder der Stoff, auf welchem Kant seine schon genannte, so folgenreiche „Kritik der reinen Vernunft" aufbaute.

Kant schreitet vor zu jener Frage: Wie ist das Erkennen möglich? Giebt es eine fertige, mit ihrem Erkenntnißinhalt geborne, reine Vernunft? Er läugnet dies. Er weist nach, daß es nur eine wachsende Vernunft im Menschen giebt; nur ein Vermögen die Dinge der Welt in ihrem nothwendigen Zusammenhang zu erfassen. Es giebt nach ihm „ein Vermögen synthetische Urtheile zu bilden". Wo also dies Vermögen nicht geübt wird, wo diese Kraft nicht thätig ist, da findet auch keine vernünftige Erfassung statt. Er stellt den Engländern gegenüber die ganze mathematische Wissenschaft als Beweis dafür hin, daß es Erkenntnisse gäbe, welche nicht aus der bloßen sinnlichen Anschauung gewonnen seien und welche ferner den Beweis ihrer Nothwendigkeit, ihres gesetzmäßigen Zusammenhangs in sich selber

trügen. Die Kraft zu solchem Verknüpfen des Wahrgenommenen ist ihm eine spontane, eine freithätige; er nennt sie Verstand oder Vernunft. Hier ist denn der große Gegensatz gegen die Griechen, bei welchen die Vernunft zwar als erster Beweger in dem Leibe ist, aber sie wirkt nur durch ihr ruhiges Dasein, weil die niederen Kräfte ein Verlangen nach ihr empfinden, und dadurch angeregt werden. Jetzt, durch Kant ward der Geist, ähnlich dem thätigen Gotte der Christen, als ein thätiger erfaßt; man konnte jetzt von dem Denken als einer Geistesarbeit reden. Das Denken wurde ein Thun, der Gedanken eine That des Geistes. Aber nur mit einem Denkinhalte, mit Vorstellungen, läßt sich dieses Thun vollziehen, und nur durch die Erfahrung, durch die sinnliche Wahrnehmung wird geboten, was der Geist denkend bearbeiten muß. Bei dieser Abhängigkeit von der Außenwelt kann also nicht wie bei Cartesius das Wahre und das Wissen in der denkbaren Möglichkeit und der klaren Erfassung beruhen, sondern in der Uebereinstimmung von Subject und Object, d. h. darin daß das Gedachte in Uebereinstimmung ist mit dem von Außen Gebotenen. Die Kraft, welche die Außenwelt auffaßt, nennt Kant die receptive, aufnehmende, oder das Vermögen der Sinnlichkeit.

Hiermit nimmt aber Kant wieder zwei Stämme menschlicher Erkenntniß an: Verstand und Sinnlichkeit. Der erste liefert die Verknüpfung einzelner Urtheile, der letzte liefert die Wahrnehmungen. Kant sagt, daß beide Stämme vielleicht aus einer gemeinsamen Wurzel entsprängen; aber es gelingt ihm nicht diese Wurzel zu erfassen und so bleiben seine beiden Vermögen getrennt wie bei den Griechen. Er steht auf der Seite von Locke und Hume, indem er die Erfahrung als nöthig zum Denken erklärt; er steht aber auch im entgegengesetzten Lager des Cartesius, indem er behauptet, das mathematische Erkennen stehe außerhalb der Erfahrung und sei Beweis für das Dasein einer freithätigen Vernunft. Er erkennt es an, daß als Grund

der Gewißheit, das „Ich denke“ alle meine Vorstellungen begleite, aber er schreitet nicht dazu fort, dieses Selbstbewußtsein als Erscheinung eines Grundes aufzufassen, als das Thun eines einigen selbstbewußtseienden Wesens. Aus diesem Grunde blieben ihm denn auch Sinnlichkeit und Verstand unvereint neben einander stehen, und trotz seiner freithätigen, spontanen Kraft führte bei ihm so wenig wie bei Aristoteles eine Brücke von dem einen Vermögen zum andern, und somit blieb auch Innenwelt und Außenwelt ohne Verbindung. Indem er das Vermögen des Verstandes nachwies, selbstständig das Einzelne zu verknüpfen, machte er aber auch darauf aufmerksam, wie wir uns hüten müßten, anzunehmen, die Dinge seien so wie wir sie dächten. Das grüne Blatt, z. B. habe das „grüne“ nicht „an sich“, sondern es erscheine nur als ein solches, es wirke nur in der Weise auf unsere Netzhaut, daß es in uns die Vorstellung des grünen hervorriefe. Also wir erkennten nicht das „Ding an sich“, sondern die Erscheinung desselben und stellten es uns dann als ein rothes, grünes, leichtes, schweres u. s. w. vor. Daher vergleicht er sich denn auch mit Copernicus, denn wie dieser habe er die Weltanschauung auf den Kopf gestellt, seither habe man überall gemeint, man sähe das „Ding an sich“, das Ding mit seinen Eigenschaften und es sei also unser Denken, was sich nach den Dingen richten müsse; er dagegen zeige, daß die Dinge sich nach dem Verstand richten müßten, denn sie müßten sich gefallen lassen, in welcher Weise der Verstand sie sich vorstelle. Daher denn auch sein Satz, wir könnten nur Vorstellungen von den Dingen haben, nur mit Vorstellungen denken, die Außenwelt selbst, das „Ding an sich“ sei uns verschlossen, unerkennbar.

Es war ein großer Fortschritt für die Erkenntnißlehre, daß Kant als andrer Copernicus sagte, wir denken nur in Vorstellungen, denn dadurch war die alte, s. g. reine Vernunft zertrümmert und dem Denken war eine Fülle von Stoff, eine reiche innere Welt gegeben. Zu Kants Zeit war aber die Ansicht noch

zu sehr verbreitet, daß die Sprache eine vielleicht willkürliche Erfindung sei, daß der Geist auch ohne Sprache existiren könne. Man hatte noch nicht erfaßt daß die Vernunft eben nur als sprachbildendes Wesen Vernunft sei. Und so weil Sprache und Geist auseinanderfielen, und nur zufällig oder der Zweckmäßigkeit wegen verknüpft schienen, so konnte auch die Sprache, die als Lautäußerung der Außenwelt, und als Dingbezeichnend dem auffassenden Geiste angehört, kein Bindeglied heißen zwischen Geist und dem Ding an sich. Kant erfaßte daher nicht, daß die innere Welt von Vorstellungen eigentlich nur die innere Sprachform ist mit welcher der Geist die Dinge bezeichnete; daß aber der Geist von dieser bloß bezeichnenden Stufe, wo man also z. B. den Wolf den Zerreißer, den Menschen den Denker u. s. w. nennt, sich erhebt und zur begrifflichen Erfassung von Wolf, Mensch, also zur Erkenntniß des Wesens der Dinge fortschreitet.

Abgesehen auch von der Sprache konnte man fragen: Wir erkennen durch die Empfindungen die Dinge; Kant sagt nun, wir erkennen nur die Erscheinungen, — aber sollte das Erscheinende sich nicht eben dadurch auch offenbaren? und so das Ding an sich erkennen lassen? Wenn nach Kant die Vernunft es ist, welche uns zwingt nothwendige Urtheile zu bilden, sollte dann nicht die erkannte Nothwendigkeit in dem Dinge selbst liegen müssen?

Diese Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft macht sich besonders geltend bei Kants Frage nach Gott. Das Ding an sich ist bei ihm nicht zu erkennen, also auch Gott ist für ihn unerkennbar. Wahr ist das wobei Subject und Object, Denken und Außenwelt in Uebereinstimmung ist. Da nun aber aller Denkinhalt nur durch die Sinne kommt, unsere Sinne aber unvermögend sind, Gott und Unsterblichkeit zu erkennen, so ist nach Kant also auch nicht zu prüfen, ob unsere Forderungen über Gott und Unsterblichkeit wahr sind oder nicht.

Wir können also nichts über Gott und Unsterblichkeit wissen; sagt Kant. So sprach der Mann, der mit freundlich friedlichem Wunsche jenen theologisch erbitterten Hetzereien, jenen häßlich dogmatischen Streitereien einen Stillstand zu bereiten hoffte! Wozu der Streit da die menschliche Sinnlichkeit kein Bild der Gottheit sich machen kann!? — Aber der Streit blieb, und die, an welche der Ruf der Milde geschah, achteten vielleicht weniger auf die Worte: „wir können nichts wissen von Gott", als jene an welche der Ruf nicht geschah und die, weil sie in Denkfaulheit der Autorität nicht entbehren können, zwar nicht nach Rom blicken wollen, aber um so eifriger nach Königsberg blicken und rufen: „der große Kant hat es bewiesen, daß wir von Gott nichts wissen können, wozu also sich damit mühen!"

Und hat denn Kant in der That nichts von Gott wissen wollen? Nimmer! Wenn Einer in sittlichster Treue an Gott festhielt, so war er es. Wenn Einer aus innerster Ueberzeugung wußte, daß alles sociale Leben auf die Begriffe Freiheit, Gott, Unsterblichkeit begründet sei, so war er es. Wenn Einer auf das Entschiedenste die Nothwendigkeit behauptete, diese Begriffe im practischen Leben festzuhalten, so war er es. Aber freilich mußte er seinem System gemäß sagen: Im Theoretischen, in der Vernunft können wir über diese Begriffe nichts wissen; er forderte aber dabei um so entschiedener: sie müssen im practischen Leben als Gebote des Glaubens festgehalten werden.

Dies ist die deutsche Treue, die so handelt. Ein Rüdiger von Bechlarn erschlägt mit klagendem Herzen seine Gastfreunde, die Nibelungen, gefesselt vom Zwange der Treue zu seiner Königin der grimmen Chrimhild. Und als ein zweiter Rüdiger erschlägt Kant sein stolzes, freies Kind, die Vernunft, die nichts von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit aussagen könne, indem er fühlend den Zwang zur Treue dem Gott seiner Väter, im practischen Leben über der Erschlagenen das Gebot des Glaubens wieder aufführt.

zu sehr verbreitet, d…
Erfindung sei, d… wesen der deutschen Philosophie, der Treue
Man hatte … entbehren zu wollen, und deshalb nimmt sie Gott
sprachbil… …otz der Vernunft, als Glaubensartikel wieder auf. Es
Geist … bei Kant nichts auffallendes sein, dieses Festhalten Gottes
fei… …s Gebot des Glaubens. Wir sahen ja, daß die zwei Seelenvermögen der Griechen sich zu Organen des Wissens und Glaubens d. i. der Treue ausgebildet hatten und **Kant** selbst nahm ja zwei Seelenvermögen an. Daß sich nun im Laufe der Zeit, indem man den Doppelsinn im Glauben nicht beachtete, die Ansicht ausgebildet hatte, es gäbe ein Glauben d. h. ein Fürwahrhalten ohne Vernunft, davon war schon die Rede; es wurde auch gezeigt, solches Glauben ohne Vernunft sei psychologisch unmöglich, da die Worte Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, so klein sie seien, Begriffe enthielten und als sprachliche Dinge nur durch die Vernunft und in der Vernunft leben, gebildet, somit festgehalten werden könnten. Der Geist bildet sie und hält sie fest; er ist nur Einer und folgt auch nur Einer Autorität: der Vernunftnothwendigkeit.

Die Philosophie, welche grade erwacht war aus und in Opposition gegen ein vernunftlos Glauben-Müssen, sah auf einmal durch **Kant** wieder zwei Autoritäten gebracht. Aber warum sollten für das Gebiet des Wissens und des Handelns verschiedene Autoritäten existiren? Wenn im theoretischen dasjenige wahr ist, was für die Vernunft nothwendig erscheint, warum soll im practischen Leben, in Religion und Sittlichkeit etwas als nothwendig festzuhalten sein und doch nicht als nothwendig wahres für die Vernunft Gültigkeit haben?

Hier lagen Widersprüche im Systeme und statt durch seine Kritik den Streit über die Begriffe des Ewigen zu beruhigen, erwachte jetzt im Gegentheil die frischeste Lebendigkeit.

Nicht unerwähnt darf hier Kants ergänzender Gegner, **Jacobi**, bleiben. Wie Kant sagte auch er, alles Beweisen von Gott sei ein Schein, da alles Erkennen durch Begriffe und Ab-

stractionen nur ein Nachsehen sei von dem [illegible]terblichkeit wissen; bare Bewußtsein, die ursprüngliche Erfahrung, ihm [illegible]ich friedlichem Beiden ist daher ein Erkennen Gottes in Begriffen [illegible] häßlich lich. Während aber Kant deshalb die Vorstellung Gottes [illegible]offte! aus der theoretischen Vernunft verbannte, folgerte Jacobi gerade[illegible], daß unser Bewußtsein eines Ewigen ursprünglich gewiß sei, so gewiß als seiner selbst; der Gedanke eines Wandelbaren sei nicht zu fassen, wenn nicht der Gedanke des Ewigen als ursprünglich Erstes im Hintergrunde läge. Dieser richtige Satz fand aber zu Kants Zeit wenig Anerkennung. Jacobi ließ diese Offenbarung des Ewigen sich vollziehen in einem Organe, das er früher Glaube, später Vernunft nannte. Indem er aber verkannte, daß dieses „Ewige" erst noch begrifflich zu erfassen sei, behauptete er im Gegentheil, „jene unmittelbare Vernunftanschauung des Ewigen bestehe zugleich in der unmittelbaren Anerkenntniß eines persönlichen Schöpfergottes". Ausgehend hiervon eiferte er überhaupt gegen die Speculation und die Freithätigkeit der Vernunft, und nicht seine, sondern Kants Worte blieben deshalb die Triebkraft der Folgezeit.

Sensualisten und Materialisten sogen Nahrung aus ihm. Und auch die Ueberflieger im Idealismus fußen in ihm. J. G. Fichte ergriff Kants: „ich denke, welches alle Vorstellungen begleitet". Er ergreift die freithätige Kraft, welche die Vorstellungen zu synthetischen Urtheilen verbindet, und macht zu jener freithätigen Kraft das Ich, welches die ganze Außenwelt zu seiner Vorstellung werden und die ganze Außenwelt durch seine That als das Nicht-Ich erscheinen läßt. Aber das Ich ist ihm nur mehr blos Selbstbewußtsein, ohne daß er es erfaßt als ein selbstbewußtes Wesen, als eine sich selbst wissende Persönlichkeit, die gegen die Außenwelt sich abschließend, und doch dieselbe in den Inhalt ihrer Denkthätigkeit aufnehmend verhält. Hegel, welcher die ganze Welt unter den Begriff des Selbstbewußtseins oder des absoluten Wissens bannen zu können vermeinte, wirkte

eben dadurch aufs Lebhafteste anregend, daß man sich bestrebte, nur das gelten zu lassen, was vor dem eigenen Selbstbewußtsein, vor der Vernunft bestanden hatte.

Wie man denn in neuerer Zeit von diesem abstracten Begriff des Selbstbewußtseins zu dem der Persönlichkeit überging, davon war in den beiden vorigen Vorträgen bereits die Rede. Ich erwähnte J. H. Fichte, den Sohn, als den Wegbahner. Ich möchte jetzt am Schlusse dieses Vortrages nur noch aufmerksam machen dürfen auf „Das Gesetz der Persönlichkeit, nachgewiesen von Dr. Leop. Schmid. Gießen 1862." und dessen Einleitung in die Philosophie.

Indem wir an die Bestrebungen der neuesten Zeit gekommen, können wir mit unsrer geschichtlichen Skizze schließen. Wir wollten von Glauben und Wissen reden, von der Feindschaft, in welcher beide Begriffe zu stehen scheinen. Dabei schien es uns nöthig, zurückzugehen auf die Anfänge der Erkenntnißlehre, und es zeigt sich, daß schon die Griechen die Lehre hatten, es gäbe zwei Organe im Menschen, das eine für niederes, das andere für höheres Wissen. Aus dieser Lehre bildete sich in der christlichen Zeit die von den zwei Organen des Glaubens und des Wissens. Als nun Kant zwar die reine Vernunft, wie sie seit den Griechen geltend war, vernichtet hatte und ein denkthätiges Princip an ihre Stelle setzte, aber dabei Wissen und Glauben in ihrem schroffsten Widerspruch nebeneinanderstellte, da brach man endlich vollends mit der griechischen Auffassung. Man machte das Ich zu einem einigen denkthätigen Wesen, in welchem aller Glauben ein Wissen und zwar eine Selbstgewißheit wird. Es ist hiernach das erkennende Wesen ein bis zum Ichgedanken vererinnerungsfähiger Geist, der durch sein Verhältniß zur Außenwelt sich bestimmt, und indem er bei Untersuchung der Dinge zu diesem oder jenem Urtheil sich entscheidet, dieser oder jener Auffassung seinen Beifall ertheilt und zu dem schon vorhandenen Ideencapital zuschlägt, wird er des Urtheils oder der Auffassung selbstgewiß,

er hat sie zu seiner Ueberzeugung gemacht, sie ist ihm zur Wahrheit geworden.

Der Beifall hängt denn ab von den im Ich bereits vorhandenen, den appercipirenden Vorstellungsmassen und ob die neu hinzutretenden mit den alten Berührungspunkte haben oder nicht. Es kann dabei sein, daß anfangs eine neue Vorstellung als unverknüpfbar mit dem seitherigen Selbstbewußtsein von diesem zurückgewiesen wird und später erst in Aufnahme kommt. Je mehr Berührungspunkte sich finden, desto gewisser und fester tritt das Neue in das Alte, desto mehr Werth oder Wahrheit wird ihm ertheilt, desto größer heißt die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Objecte.

Die Gründe, wodurch die Aufnahme in das Selbstbewußtsein bewirkt wird, wodurch eine Vorstellung zur selbstgewissen wird, können sehr verschieden sein. Die schlechtesten sind die auf Autorität beruhenden, wenn das Ich die Mühe des Nachdenkens anderen überläßt. Während dieses Autoritätnachbeten da ohne Entschuldigung dasteht, wo es aus eigener Denkfaulheit stattfindet, kann Entschuldigung da eintreten, wo das eigene Denken unterbleibt aus frommer Scheu; doch grade hier muß das unterdrückte Recht der Persönlichkeit zum Bewußtsein gebracht und die Erkenntniß geweckt werden, daß die Menschen sich nicht zu scheiden haben in Vordenker und Nachdenker.

Andere Gründe des Fürwahrhaltens bringen Erfahrung oder Induction und Deduction oder Speculation, von denen wir im nächsten Vortrag weiter reden und hier nur mit Harms, in seiner philosophischen Einleitung zu Karsten's Encyclopädie der Physik. S. 192, sagen, daß sie zusammengehören, wie die unterscheidende und verbindende Thätigkeit des Denkens.

Wenn nun etwas in das Ich als ein Fürwahrzuhaltendes einging, so ist es dem Ich völlig gleichgültig, durch welche Gründe es einer Vorstellung selbstgewiß wurde. Und im Eifer der Vertheidigung seiner persönlichen Ueberzeugung kann Jemand sich

todtschlagen lassen, weil sein Pastor ihm sagte: Es ist ein Gott; wie ein Anderer, welcher den durch Denken gefundenen Satz vertheidigen will: Die Summe zweier Seiten eines Dreiecks ist größer wie die dritte.

Für das Ich giebt es überall nur Selbstgewißheit, welcher nur das Gegentheil: der Zweifel, die Ungewißheit, gegenübersteht. Alles Fürwahrgehaltene ist ein Gewußtes, auf Gründen Beruhendes. Es giebt kein s. g. Glauben, welches ein Wissen ohne Vernunft und ohne Gründe sein soll. Der Streit zwischen Glauben und Wissen auf dem Erkenntnißgebiete ist daher ein unberechtigter und, wo er besteht, auf Irrthum oder Herrschsucht beruhend.

Ewig bestehen bleiben aber wird der Gegensatz von *Wissen* und *Glaube*, wo letzterer als *Treue* zu fassen ist, und wir wiederholen das schon Wiederholte, daß wir das Wort Glaube durch Treue verbannt sehen möchten. Dieser Gegensatz wird und muß stehen bleiben, da er zwei verschiedene Thätigkeitsweisen oder Zustände des Einen selbstbewußten Wesens bezeichnet. Im Erkennen ist der Geist als ein fragender, wahrnehmend beobachtender der Außenwelt gegenüber thätig, um Einsicht und Klarheit in das Wesen der Dinge zu erlangen. Hat er diese Einsicht erlangt, so wird Er, der Wissende, auch zum Könnenden. Er wird das klar Erfaßte zu thun wissen, es thun können; er kann danach handeln, sein Selbst dadurch bestimmen.

Aber wird der Könnende auch wollen? Hier scheiden sich Wissen und Thun. Der Wille tritt ein und beweist durch die Ausführung, daß das, zu dem man sich theoretisch bestimmte und dessen man selbstgewiß ward, auch das ist, dem man sich in Treue ergeben hat, an dem man in Vertrauen und Zuversicht ausdauern will. Während nun im Wissen der Geist ein unruhig fragender, ewig weiterstrebender ist, denn das Wissen ist nie vollendet, so ist „der Glaube" des Geistes ein Zustand der Ruhe, der heiteren Freude an dem Selbstbesitz, der Liebe zu dem, was man in Treue festhalten will.

Es ist die Treue die sicher vertrauende Hingabe an das Fürwahrgehaltene. Diese Treue wird verschiedene Formen des Gefühls hervorrufen je nach den Gebieten, in welchen sich gerade der Geist bewegt. Aber Treue, Hingabe an ein Erkanntes ist es, wenn wir, festhaltend an der Wahrheit des Pythagoräischen Lehrsatzes, neue Wahrheiten in der Mathematik zu Tage bringen wollen. Treue, Hingabe an ein Fürwahrgehaltenes ist es aber auch, wenn wir, festhaltend an der selbstgewissen Ueberzeugung von dem Dasein eines Gottes, als des selbstbewußten Quells des Ewigen, Wahren und Schönen, unser sittliches Leben verwirklichen wollen, gemäß den Gesetzen der Ewigkeit, Wahrheit und Schönheit. Die Treue des persönlichen Wesens ist aber freie That seiner Entscheidung und somit seine Selbstbestimmung zu allem Wahren und Schönen. Daraus sehen Sie aber auch, wie die sittliche Selbstbestimmung sich nur auf fest begründetes Wissen, auf volles Erfassen der Wahrheit stützen kann; und so wollen wir denn dem Autoritätsglauben, dem gedankenlosen Jasagen entgegentreten, wo wir können, und eine auf freiem Selbstbewußtsein und gedankentiefer Selbstforschung gegründete Ueberzeugung oder Selbstgewißheit überall anzubahnen suchen!

Vierter Vortrag.

Das Wesen der Philosophie.

Es mag überflüssig erscheinen, einen Vortrag über das Wesen der Philosophie den vorhergehenden anzureihen, da ja die Aufgabe derselben bereits abgehandelt wurde. Indeß leicht ist zu zeigen, daß jetzt ein neues Thema vorliegt. Freilich mußte bereits früher das Wesen der Philosophie, die Eigenthümlichkeit ihres Begriffes zur Unterscheidung von Naturforschung und Theologie angegeben werden, denn nur so war ihre Berechtigung gegenüber den beiden Gebieten zu erkennen. Da sie aber dabei mehr in dem Kampfe mit den gegenüberstehenden Geistesthätigkeiten als in ihrem eigenen inneren Leben zu betrachten war, so begnügten wir uns mit der einfachen Nominaldefinition, d. h. wir setzten andere Ausdrücke für das Wort: Philosophie, sagten z. B. sie ist das Streben nach Wahrheit, sie ist Entfaltung der Vernunft u. s. w. Wir untersuchten aber dabei nicht die Möglichkeit dieser Entfaltung, wir suchten nicht nach den Mitteln zum Zweck, nicht nach den Wegen, welche die Philosophie im Streben nach Wahrheit einschlägt. Indem wir also nicht ihre Methode kennen lernten, gelangten wir nicht zu einer Realdefinition d. i. zur vollen Erfassung ihres Begriffes, zur vollen Bestimmung ihres Seins und Lebens. Jetzt nun, wo uns die Frage nach der Berechtigung des Philosophirens nicht mehr aufzuhalten hat; wo wir das Wesen dessen kennen, der philosophirt; wo wir sahen, wie dem Menschen nur das zur Wahrheit wird, was mit seinem

Selbst völlig verschmolz, was in den Inhalt seiner Gedankenmasse als all sein Thun und Treiben bestimmend aufgenommen wurde; jetzt sind wir im Stande, Mittel und Methode näher kennen zu lernen, wodurch der Philosophirende einen Gedanken als wahren anerkennt, wie er sein Streben verwirklicht, die Außenwelt zu erfassen und die Wechselbeziehung seines Selbst zu jener zu erkennen.

Mir scheint indeß nöthig, gleich im Beginn einen Einwand zurückweisen zu müssen. Man wird vielleicht einwenden, es sei unrichtig, bei Feststellung der Wahrheit zu sagen, daß sie auf Thun und Treiben des sie aufnehmenden Ich bestimmend wirke, denn der Satz: „Die Winkelsumme eines Dreieckes ist gleich zwei Rechten", sei Wahrheit, habe aber auf das Handeln einer Persönlichkeit keinen Einfluß. Offenbar aber findet durch Annahme des Satzes eine Bestimmung der Persönlichkeit statt. Er ist ein Beispiel aus den Anfangsgründen der Mathematik. Sein Zurückweisen würde zeigen, daß die betreffende Persönlichkeit unfähig ist, aus den einfachsten Sätzen eine zusammenhängende Folgerung zu machen. Mit dem Verstehen und Annehmen des Satzes bestimmt sich aber die Persönlichkeit als eine solche, welche Klarheit in der Vorhalle der Mathematik zeigt und so zu weiteren Hoffnungen berechtigt. Der den Satz Annehmende drückt sich aber auch selbst eine Bestimmtheit auf, indem er den Satz als ein Capital seinem bisherigen Gedankeninhalt zuschlägt, mit dem er weiteren Gewinn erlangen kann.

Nun sagen Sie vielleicht: „Mag es denn wahr sein, daß in dieser Weise jede Wahrheit eine Persönlichkeit bestimmt, so ist doch noch nicht wahr, daß nun auch dies Fürwahrgehaltene bei der Persönlichkeit sich äußere. Es hat nur mit dem Selbstbewußtsein, dem Wissen, nicht auch mit der Art des Handelns zu thun. Denn wenn man auch sagen kann, in solchen Fällen, wo Jemand einen Lehrsatz nicht anzuwenden wisse, habe er ihn nicht eigentlich verstanden, sondern nur mechanisch auswendig gelernt,

so läßt sich doch in andern Fällen dies nicht sagen. Denn ein Bandit, der eben sein Kreuz vor dem Muttergottesbild macht, weiß gewiß, daß er gut handeln soll, und doch beraubt er im Augenblick darauf den Reisenden. Hier hat doch das Wissen nichts mit dem Handeln zu thun."

In der That, der Einwand scheint bedenklich, denn Wissen und Handeln liegen hier ganz gleichgültig nebeneinander. Aber gerade dieses Beispiel spricht nur im Scheine gegen die Behauptung: das Gewußte bestimmt die Persönlichkeit, aus dem Wissen folgt das Handeln. Fragen wir doch den Banditen nach den Gründen seines Kreuzmachens! Er wird nur Autoritätsgründe vorführen, er wird sagen, die Priester lehrten es mich als nöthig zur Seligkeit, und ein Gefühl der Abhängigkeit treibt mich vor ein unsichtbares Wesen. Der Begriff aber dieses Wesens und die Form, in der es zu verehren, wird ihm als fertiges, unveränderliches entgegengebracht; nicht versuchen darf er, Begriff und Form durch eigenes Denken zu gewinnen. So gelangt auch sein Ich nicht zum vollen selbsteigenen Besitz jenes Begriffes, zu dem es sich dann frei bekennt und durch den es sich dann freudig bestimmen läßt. Nicht durchdrungen wird er vom heiligen Liebeleben Gottes; nur äußerlich hängt er mit Gott zusammen und macht sein Kreuz, ehe er raubt, und wird nach geschehener That sich Absolution geben lassen von seiner Autorität, die ihm die Mühe des Vernunftdenkens abnahm und durch die er sich denn auch leicht von den Folgen seines vernunftlosen Handelns lossprechen läßt. Wer nicht durch eigene Denkarbeit in den Selbstbesitz seines Gottesbegriffes gelangt, dem bleibt Gott ein fremder, äußerlich gegenüberstehender, und das Wissen von ihm wirkt nicht bestimmend auf die Persönlichkeit, wie es jederzeit da stattfinden wird, wo der Mensch sich durch eigenes Denken in den selbstgewissen Besitz einer Wahrheit setzte. In solchem Falle wird er sie stets in freier Selbstbestimmung verwirklichen wollen.

Nur das Denken also bringt den vollen Besitz der Wahr-

heit und Gewinn von ihr. Das Denken ist denn auch das Grundmittel aller Philosophie. Indem wir nun dem Denken in seiner Entwickelung folgen wollen, sagen wir noch vorerst, daß wir es hier nicht zu thun haben mit der Frage, ob der Geist in seinem Denken und Empfinden ein Product des Leibes sei, wie der Materialismus will, oder ob er ein eigenes Wesen sei, ein selbständig reales Wesen außerhalb den chemischen Atomen existirend, wie der Idealismus will. Im vorigen Vortrage sagte ich, wie auch ich mich zu dieser Annahme bekenne und wie ich nichts Thörichtes finde in der Annahme eines sinnlich nicht wahrnehmbaren Etwas; denn auch vom Dasein chemischer Atome bin ich mit vielen Naturforschern überzeugt, und doch hat Niemand die Atome gesehen. Niemand überhaupt noch hat eine Kraft gesehen; aber man sieht electrische, man sieht leuchtende Erscheinungen und findet es natürlich Fluiden, unsichtbare, unwägbare Aether anzunehmen. Warum soll es nun statt Naturgemäßheit Thorheit heißen, zu Erklärung geistiger Erscheinungen eine geistige Substanz anzunehmen? Zwei Bilder gleicher Größe, gleicher Farben, ein indisch Götzenbild und Raphaels Madonna, fallen auf die Netzhaut; zwei Tonstücke gleicher Stärke, gleicher Töne, eine Katzenmusik oder die Wacht am Rhein, treffen das Trommelfell; warum nun es thöricht finden, ein selbständig Wesen anzunehmen, das durch Harmonie und Unharmonie der Farben und Töne ästhetisch erregt wird?

Mag nun dies denkende, ästhetisch empfindende Wesen ein Product chemischer Stoffe sein, was wir nicht glauben, mag es ein selbständiges Wesen sein, wovon wir überzeugt sind; in jedem Falle ist es das, in dem sich das Leben der Philosophie vollzieht. Erinnern wir uns nun daran, wie im Alterthum der Geist als ein Theil der unendlichen Welt-Intelligenz, des reinen Denkens betrachtet wurde; bei Plato, als sich auf Erden wiedererinnernd der im Himmel besessenen Weisheit. Bei Aristoteles bleibt der Geist nur erregend den Leib, aber unfähig, von ihm erregt

zu werden; was er gewesen, reines Denken, und wie er von außen her in den Leib kam, so geht er im Tod zur Welt-Intelligenz wieder zurück. Beim Wiedererwachen der neueren Philosophie faßt Cartesius jenes reine Denken wieder auf und füllt es mit angebornen Ideen; Locke dagegen beraubt den Geist seines Inhalts und macht ihn zum reinen, todten Papier. Da erhebt Kant den Geist aus seinem Tode und macht ihn zum thätigen, lebendigen Wesen, das eingreift in die Welt der Dinge und von ihnen ergriffen werden kann als actives und passives, als handelndes und leidendes Wesen. Aber noch faßt auch er den Geist nur als Vermögen synthetischer Urtheile auf, als Vernunftwesen, dem er sogar wie Cartesius angeborne Ideen zuschreibt in den Anschauungsformen von Raum und Zeit. So bleibt ihm denn Empfindung, Sinnlichkeit außerhalb des Denkens, und nur als Ahnung spricht er den gemeinsamen Stamm von Vernunft und Sinnlichkeit aus. Da ist es denn J. G. Fichte welcher von der Vernunft zum Selbstbewußtsein, zum Ich, übergeht und dadurch Anlaß wird, den Geist als ein selbstsichwissendes, selbstsichbestimmendes, selbstsichverwirklichendes Wesen zu erfassen.

Fichtes extreme Darstellung ward natürlich verlassen, und die Acten sind noch nicht geschlossen; aber gerade mit Hilfe der neueren Nervenphysiologie, welche unumstößlich darthut, daß neben den Nervenerregungen ein die Reize selbständig, weil verschieden und corrigirend oder vorausempfindend, auffassendes Etwas dasein müsse, hofft man zum Begreifen dieses Etwas, dieses Wesens zu gelangen. Einstweilen dürfen wir es fassen als ein Wesen, das bis zum Ichgedanken fortgehen kann, das all sein Thun und Lassen mit dem Ichgedanken begleitet; das zwar keinen Inhalt mit sich bringt, aber fähig ist, Inhalt in sich aufzunehmen, und mit diesem Inhalt eine bestimmte Art seines Seins sich ausdrückend, fähig ist, weiteren Inhalt zu erlangen, ihn zu vermehren oder verkümmern zu lassen und so als der

Schmied seines Gehaltes und Werthes sein Leben selbst zu verwirklichen.

Im zweiten Vortrage faßten wir das Gefühl auf als den Zustand, in dem sich die Seele jederzeit befindet; Denken dagegen als ein Thun, als die Thätigkeit des Geistes, Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe in sich zu bewegen. Von einem begrifflichen Denken nun kann bei der Geburt des Kindes noch nicht die Rede sein. Denn jenes „reine Denken", von dem man früher meinte, daß es durch die Einzelheiten der Welt getrübt werde und das man in früherer Philosophie sogar dem „Sein" oder „Stoff" entgegenstellte, existirt überhaupt nicht. Es giebt nur Individuelles, nur Einzelwesen, nur schwere ausgedehnte Körper, nur denkende, empfindende Wesen. Diese gewinnen aber ihr Denken „reinlich und zweifelsohne", nur als Resultat ernster Thätigkeit, wenn es gelang, den Vorstellungsinhalt von der Welt in streng logischem, richtigem, wahrheitsgemäßem Zusammenhang begrifflich zu erfassen.

Von einem Denkinhalte ist also bei dem neugebornen Kinde nicht die Rede, nur Gefühlserregungen wird es mitbringen. Möglich nun, daß dieser neue Weltbürger zum ersten Mal zum Selbstgefühl, zu einer Art von Selbstbewußtsein erwacht, wenn ihn der Arzt mit einem Schlage bewillkommnet. Zum ersten Male seit seinem Werden werden die noch nicht gebrauchten Hautempfindungen erregt und bringen sogleich, in so unliebsamer Weise! die Kunde einer Außenwelt. Kein Wunder, wenn der neue Weltbürger sich erschreckt aus der unfreundlichen Welt zurückziehen möchte; aber da dringt sie zugleich in ihn ein auf anderem Wege, durch Nase und Mund in die Lunge, zwingt ihn zum Athmen, und laut schreiend giebt er sein erregtes Gefühl kund. Nun öffnet er sein Auge, und das seither nicht gesehene Licht fällt mit hellem Strahl, mit bunten Farben von Menschen und Umgebung auf seine Netzhaut. In sein Ohr dringen begrüßende Töne; die Zunge empfindet die Süße der Nahrung. Welche Fülle von Rei-

zen und Empfindungen strömen auf ihn, den inhaltsleeeren Geist ein! Sie betäuben ihn, bald schläft er, der Widerstandlose, ein, und man kann sagen, er schläft sich in den ersten Tagen in das geistige Erwachen hinein. Allmählig wird das Kind ruhiger, nicht durch Schreien allein giebt es sein Gefühl kund. Von dem Munde löst sich ein Lächeln als Wiederschein inneren Friedens. Die Augen gewinnen eine festere Stellung und richten sich selbstthätig auf einzelne Gegenstände, fragend: was ist das? Die Händchen suchen zu greifen und möchten schon früh selbst das Fernste, den Mond, in Besitz nehmen. Ob das Kind, indem es nach dem Monde greift, keine Vorstellung des Raumes hat? Warum überhaupt hebt es die Hand, nach dem Aeußeren zu greifen, wenn es vom Raume nichts kennte? Daß ihm die Entfernung des Mondes fremd ist, das ist was anderes; aber es würde überhaupt die Hand nicht rühren, wenn das Bild auf der Netzhaut einen einfach flächenartigen Eindruck lieferte und das Kind nicht sofort das durch die Netzhaut Wahrgenommene hinausversetzte und in dem den Kopf umgebenden Raum wiederfinden wollte.

So füllt sich seit dem ersten Athemzuge der Geist mit einer Menge von Bildern, und frühzeitig äußert sich die Frage- und Besitzergreifungsthätigkeit durch Beschauen, Betasten, Aneignen. Immer fester, deutlicher werden zugleich die ins Innere aufgenommenen Bilder, da der Kreis des Kindes ein beschränkter ist, indem Wohnräume, Straßen, Mond, Sonne immer wieder kommen. Während des Festerwerdens der Anschauungen entwickelt sich aber auch die Sprache; die Worte verschmelzen in der inneren Welt des Geistes mit den Gegenständen, die sie bedeuten. Und nun mit dem Gebrauche des Sprachmaterials steht der Mensch auf der Stufe, von der er in die Philosophie eintreten kann. Denn da die Philosophie die Welt der Begriffe umfaßt, so kann sie auch nur im Reiche der Sprache ihr Leben entfalten.

Wir sahen im zweiten Vortrage die Bedeutung der Sprache für den Menschen, und wie die Thiere sich nimmer aus der Interjectionssprache erheben zu der Begriffssprache des Menschen. Wir wollen das dort Gesagte nicht wiederholen und daran erinnernd nur wieder darauf hinweisen, wie man wohl berechtigt ist, das volle Erwachen des geistigen Selbstbewußtseins in die Sprachthätigkeit zu verlegen, eben da alles Wissen die Form von Begriffen, die Form von Wortverbindungen annimmt. Wir verweisen auch auf das dort Gesagte, wie deshalb bei Thieren nicht eigentlich von einem Selbstbewußtsein die Rede sein könne.

Nicht aufhalten wollen wir uns hier bei dem Zeitpunkte des Erwachens des Selbst; man verlegt dies in die Zeit, wo das Kind seine Beziehung zur Außenwelt richtig erfaßt hat und von sich in der ersten Person, als „Ich" spricht. Man kann dies annehmen; denn wenn wir das Kind auch schon früher reden hören: „Du 'lein trinken!" „Mama, zu mir!" und es will dabei sagen: „ich will allein trinken", „ich will zu Dir, Mama!" so zeigt es freilich, daß es sich als „selbst" von den andern Personen unterscheidet; aber diese so natürliche Umkehrung der Worte zeigt eben auch die noch unvollständige begriffliche Erfassung des Verhältnisses.

Das, was uns hier zu beschäftigen hat, ist, zu verfolgen, wie dieses selbstbewußte Wesen, des Menschen Geist, der in und durch die Sprache lebt und sich entfaltet, sich bemüht, sich zum Herrn der Welt zu machen, so daß er sie begreifen und die Wohlordnung, den Gesetzeslauf des Seienden sprachlich verkünden, mittheilen kann.

An die Anfänge der Sprache müssen wir hierzu etwas zurückkehren. Wir wissen, die Nervenempfindungen der fünf Sinne liefern uns die Anschauungen, die gleichsam als natürliche Einheiten, als Auffassungen der Außendinge die Seele der Menschen und auch der Thiere füllen. Nun bildet aber, wie Steinthal lehrte, der sprachbildende Geist eine Anschauung von dieser

Anschauung, d. i. das, was wir Vorstellung nennen. Aber diese Worte, welche eine solche Vorstellung bezeichnen sollen, rufen sie jederzeit und unter allen Menschen die ursprüngliche Vorstellung oder auch Anschauung zurück? Nimmer! Nicht zwei Menschen vielleicht haben bei den Worten: Thier, Mensch, Teller, Haus u. s. w. dieselbe Vorstellung. In allgemeinen Umrissen sind sie natürlich bei Allen gleich, aber in der speciellen Ausführung sind sie bei allen verschieden.

Gehen wir mit Max Müller (Vorles. 2. Aufl. I. 384) einigen Anfängen der Sprache nach. „Es bedeutet „Mond" eigentlich: der Zeitmesser. „Sonne" — der Erzeuger. „Erde" — die Gepflügte. Animal (Thier) ist von anima abgeleitet, das ursprünglich Blasen, Athmen bedeutete (siehe Vortr. III. S. 142). Schlange heißt im Sanskrit sarpa d. i. die Kriechende. Schlange heißt aber auch im Sanskrit ahi, im Griechischen echis oder echidna, im Lateinischen anguis. Die Wurzel hierzu ist ah im Sanskrit oder anh, welches zusammendrücken, ersticken, erwürgen bedeutet. Diese Wurzel lebt noch fort im lateinischen ango, anxi, anctum, ängstigen, in angina (Bräune), in angor, Beengung, Angst. Im Sanskrit aber findet sich diese Wurzel auch zur Bezeichnung von Sünde = anhas; und da das Bewußtsein der Sünde dem erwürgenden Drucke des Meuchelmörders auf sein Opfer ähnelt, so mochten die Alten wohl mit derselben Wurzel die Schlange und die Sünde bezeichnen, beide als einen Erdrosseler." So daß die beiden Vorstellungen von Sünde und Schlange, die wir seit dem Hören der Erzählung aus dem Paradiese stets zu verbinden gewohnt sind, sogar in dem Einen Wurzelworte ihre Vereinigung haben. Max Müller sagt weiter: „Diesem anhas scheint auch das griechische agos, Blutschuld verwandt. Im Gothischen brachte die Wurzel agis, im Sinne von Furcht, hervor, im Englischen awe in awful, furchtbar."

„Wie faßten jene uralten Denker und Bildner sich selbst auf? Das lateinische homo, das französische l'homme, verkürzt zu l'on

und on, stammt von derselben Wurzel wie humus, der Erdboden. Also homo = Erdensohn, der aus Erdenstaub Geborne."

„Ein andres Wort für Mensch ist marta im Sanskrit, brotos im Griechischen, mortalis im Lateinischen, mortal im Englischen. Alles = der Sterbliche. Aber würden die Alten da, wo Alles stirbt, für den Menschen den Ausdruck gewählt haben, wenn sie nicht an Unsterblichkeit anderer Wesen geglaubt?"

„Ein dritter Name für Mensch bedeutet: Denker, und dieser Titel lebt im Worte Mann fort. Mâ im Sanskrit bedeutet Messen, woher Mond. Man, ein abgeleiteter Stamm, heißt denken. Daher im Sanskrit manu, ursprünglich der Denker, dann der Mensch. Im Gothischen finden wir man und mannisks, deutsch Mann und Mensch."

„Es gab noch viel mehr Namen für Mensch, sowie überhaupt die alten Sprachen für alle Dinge eine Fülle von Bezeichnungen besitzen. Irgend ein Merkmal, das dem Geiste des Beobachters als besonders characteristisch auffiel, wurde gar leicht zum Lieferanten eines neuen Namens. In gewöhnlichen Sanskrit-Wörterbüchern findet man 5 Wörter für Hand, 11 für Licht, 15 für Wolke, 20 für Mond, 26 für Schlange, 33 für Gemetzel, 35 für Feuer, 37 für Sonne. Diese letztere konnte die glänzende, warme, goldene, der Erhalter, der Zerstörer, der Wolf, der Löwe, das Himmelsauge, der Vater des Lichts und des Lebens genannt werden. Daher jene Ueberfülle an synonymen Ausdrücken in den alten Dialecten, daher jener Kampf auf Leben und Tod zwischen jenen Wörtern, der zur Vernichtung der weniger starken, weniger glücklichen und fruchtbaren Wortformen führte und mit dem Triumph eines einzigen, als des anerkannten und eigentlichen Namens für jedes Ding in jeder Sprache endete. Jene Zeit üppiger Knospenfülle können wir z. B. an den 5744 Wörtern, welche von Hammer als auf das Kameel bezüglich anführt, nachweisen. Später werden denn durch Elimination oder natürliches Auswählen gleichsam die verdorrenden Früchte

vom Lebensbaum der Sprache abgestoßen. So ist also auch hier Darwin mit seinem Gesetze natürlicher Auswahl zu finden (II. S. 291. 294). Es ist gewiß ein Sprachenfrühling (2. Aufl. I. S. 340), eine Zeit, wo alle Welt einerlei Zunge und Sprache hatte (2. Aufl. I. 345); eine Periode unbeschränkten Wachsthums ging der ersten Feststellung der radicalen Sprachelemente voraus, und diesem Frühling folgte dann durch natürliche Auslese mancher Herbst."

Aber wie entstand der Frühling? „Wie kann (2. Aufl. I. 338) der Ton zum Ausdruck des Gedankens werden? Wie wurden Wurzeln zu Zeichen allgemeiner Ideen? Wie wurde die Idee des Messens durch mâ, des Denkens durch man ausgedrückt? Warum bezeichnet gâ gehen, sad sitzen, mar sterben u. s. w.?" „Da ist in Kürze dies zu sagen. Die vier- bis fünfhundert Wurzeln, die als die letzten Bestandtheile in den verschiedensten Sprachfamilien zurückbleiben, sind weder Schallnachahmungen, noch Interjectionen; sie sind phonetische Grundtypen, die durch eine, der menschlichen Natur inwohnende Kraft hervorgebracht wurden. Sie existiren, wie Plato sagen würde, durch die Natur; obgleich wir mit Plato hinzufügen sollten, daß wir, wenn wir sagen, durch die Natur, damit meinen, durch göttliches Wirken. Prof. Heyse sprach das Gesetz aus, daß wie jeder Körper seinen eigenthümlichen Klang von sich gebe, so es auch mit dem vollkommensten Organismus unter den Werken der Natur sein müsse. Dies Vermögen bei dem Menschen ist als Ultimatum anzunehmen. In seinem vollkommnen Urzustande, war er nicht wie die Thiere allein mit dem Vermögen begabt, seine Empfindungen durch Interjectionen und seine Wahrnehmungen durch Onomatopöie auszudrücken, er besaß auch das Vermögen, den vernünftigen Conceptionen seines Geistes einen besser, einen feiner articulirten Ausdruck zu geben. Dies Vermögen hat er nicht selbst herangebildet. Es war ein Instinct, ein Instinct des Geistes ebenso unwiderstehlich, wie jeder

andere Instinct. So weit die Sprache Product jenes Instinctes ist, gehört sie dem Reiche der Natur an. Der Mensch verliert seine Instincte, sowie er aufhört ihrer zu bedürfen. Seine Sinne werden schwächer, wenn sie, wie z. B. der Geruchsinn, unnütz werden. So erlosch auch jenes schöpferische Vermögen, das jeder Vorstellung, indem sie zum ersten Male durch das Gehirn drang, einen lautlichen Ausdruck verlieh, sobald als es seinen Zweck erfüllt sah. Die Zahl dieser phonetischen Typen war aber zu Anfang eine unendliche, die erst allmählig durch natürliche Elimination oder Auswahl auf einen beschränkten Typus beschränkt wurde. Nicht von 9, nicht von 1 Wurzel, nein von einer Vielheit von Wurzeln ist die Sprache abzuleiten" (I. 340). Von einer Vielheit, da ja jeder dem Angeschauten ein anderes Merkmal beilegen und von ihm aussagen konnte. „Diese Thatsache, daß jedes Wort ursprünglich ein Prädicat ist, daß die Namen, obgleich Zeichen für individuelle Begriffe, ohne Ausnahmen von allgemeinen Ideen herzuleiten sind, ist eine der wichtigsten Entdeckungen in der Wissenschaft der Sprache" (I. 337). Allgemeine Begriffe aber werden nicht aufs Geradewohl, sondern nach einem Gesetze gebildet und dieses Gesetz ist die Vernunft in unserem Inneren, welche der Vernunft in der Außenwelt — so zu sagen der Vernunft der Natur entspricht. Und wie im Menschen eine Fähigkeit der Vernunft liegt, welche die Weiterbildung der Sinneseindrücke zu Apperceptionen und dieser zu allgemeinen Vorstellungen leitet und beherrscht, so findet die allmählige Herausbildung der Wurzeln aus dem bloßen Naturschrei und der Schall-Nachahmung ebenfalls unter der Leitung und Aufsicht der Vernunft statt. Und auch die natürliche Auswahl ist, wenn wir dies nur immer zu sehen vermöchten, beständig zugleich vernünftige Auswahl. Nicht eine zufällige Abart bleibt am Leben, sondern vielmehr dasjenige Individuum, das dem ursprünglichen Zwecke des Schöpfers am nächsten kommt; was am besten darauf berechnet ist, jene Endzwecke, für welche der Typus oder die Spe-

cies, welcher er angehört, ins Dasein gerufen wurde, zu erfüllen, das allein bleibt Sieger im großen Ringkampfe um die Existenz" (II. 291). Im Laufe der Geschichte der Sprache läßt sich diese Auswahl oft verfolgen. Bekannt auch ist der Einfluß bedeutender Männer für Fortbildung der Sprache, indem sie einen Begriff mit zündendem Namen benannten.

Wir geschichtlich Gebornen finden nun ein reiches Sprachmaterial vor; und so eignet sich aus diesem der Mensch, das selbstbewußte, sprachenertönenlassende Wesen allmählig eine Summe von Lauten mit ihren Anschauungen, von Worten mit den dazu verknüpften Vorstellungen an und sie sind es, die sein Denkmaterial bilden. Theilvorstellungen bedeutet jedes Wort, und es ist dabei scheinbar gleichgültig, wenn, wie es Erfahrungsthatsache ist, die ursprüngliche Bedeutung aus dem Sprachbewußtsein verloren geht. Die Worte sinken dann zu bloßen Zeichen herab und coursiren wie Münzen unter den Menschen. Man braucht die Worte: Mann, Sonne, Mond u. s. w. aber man weiß nicht mehr, daß sie eigentlich Denker, Erzeuger, Zeitmesser bedeuteten. Gleichgültig ist dies Fallenlassen ursprünglicher Bedeutung keineswegs; in vielen Fällen mag es ein Vortheil der Bequemlichkeit heißen, im Worte nur ein Zeichen zu haben. In vielen Fällen aber werden die heftigsten Streitigkeiten veranlaßt dadurch, daß der Sinn der Worte nicht festgehalten wird, z. B. die Streitigkeiten über Glauben und Wissen, Gott und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w. Aber auch zu falschen Anschauungen, zu sonderbaren Auffassungen kann dies Auseinanderfallen von Wort und Bedeutung führen, wie es die Geschichte der Mythologie so vielfach lehrt. So wenn z. B. im Sanskrit mit derselben Wurzel, die das Glänzende bedeutete, der Stern und der Bär bezeichnet wurde; die Wortbedeutung von ṛiksha = glänzende Sterne ward vergessen, die populäre Bedeutung von ṛiksha = Bär blieb bekannt und nun ward allmählig dies Wort auch auf die Sterne übertragen, später dem s. g. großen Bären sogar

der kleine Bär zugesellt (Müller II. 342). Die Theologie und Naturforschung wurden vom 12. bis 17. Jahrhundert in Aufregung gesetzt, daß es Vögel gäbe, welche auf wunderbare Weise die Natur wider die Natur (quas mirum in modum contra naturam natura producit) hervorbringe, da sie in Muscheln auf Bäumen im Meere wüchsen. Man protestirte sogar gegen den herrschenden Gebrauch diese Bernikel-Gänse während der Fasten zu essen, weil sie nicht Vögel sondern Fische seien. Wodurch entstand die Sage? Daher daß man von Vögeln in Irland, Hiberniculae, und von einer Muschelart, Bernaculae, gelesen hatte und meinte, weil die Namen synonym lauteten, so gehörten auch die Thiere zusammen (Müller II. 489 u. f.).

Zeichen, Verkehrsmünzen, sind also die Worte, die die innere Sprachwelt des selbstbewußten Wesens bilden und wenn man auch die ursprünglichen Theilvorstellungen verlor, so bleibt dem Bewußtsein doch stets gegenwärtig, daß es mit dem Aussprechen des Wortes nur eine einseitige Beziehung zu dem Gegenstande also eine Theilvorstellung im Auge habe, und daß aus dieser Einseitigkeit zur allseitigen Erfassung des Ganzen, zur Begriffsentwicklung fortzuschreiten sei. Aus diesem Bewußtsein des Ungenügens der inneren Welt, entsteht denn das Gefühl der eigenen Unvollkommenheit und das Streben nach Vollerfassung des Ganzen. Daher auch jene Furcht spießbürgerlicher Gesinnung vor neuen Ideen, sie trägt das Gefühl eigener Armseligkeit und unvollkommner Erfassung und Verknüpfung der Weltverhältnisse in sich, scheut aber die Mühe gewohnten Schlendrian zu freierem Gange zu verlassen.

Gewiß werden die verschiedensten Stufen dieses **Fortbildungstriebes** in der Welt verbreitet sein. Er mag selbst bei ganzen Völkern abgestumpft sein, aber trotz der Papuas, trotz europäischer Proletarier, ist dieser Trieb als wesentlicher Adel des Menschengeschlechtes festzuhalten. Und selbst die abgestumpft scheinenden Völker, von denen man sagt, sie schwänden vor dem

Hauche der Civilisation, sie würden den Fortschritt freudig begrüßen, wenn er sich nahte mit pädagogischer Langmuth und Geduld, die alten Vorstellungsmassen allmählig durch neue befruchtend. Aber man naht mit erobernder Herrschergewalt, naht zu oft mit überstürzendem Bekehrungseifer, und der erwachte Trotz der Freiheit ziehet den Tod dem Fortschritt vor.

Durch die Größe des Fortbildungstriebes scheiden sich gleich anfangs zwei Gebiete: das des gesunden Menschenverstandes und das der Philosophie.

Beide bemühen sich in das vom Wort bezeichnete Ding einzudringen, um es in seinen Eigenschaften, seinem Wesen und seinen Beziehungen zur Außenwelt zu erfassen. Der gesunde Menschenverstand aber, dessen rechtmäßiges Lob sich gründet auf eine scharfe, klare Auffassung von Vorstellungen, gegenüber einer gemüthstiefen, aber unklaren und mystischen Auffassung, ergeht sich bei seinen Bemühungen innerhalb enger Grenzen. Er kennt die Electricität, indem er den Blitz kennt, er weiß von der Anziehungskraft der Sonne und Erde; schnellfertig nun mit seiner Erklärung so verschiedenartiger Erscheinungen, erfindet er für die Electricität ein Fluidum, macht die Schwerkraft zur Eigenschaft des Stoffs, schließt dann die Acten, indem er Electricität und Schwere nebeneinander bestehen läßt, und spottet vielleicht des Philosophen, der seine Grenzen weiter steckte und die Beziehungen beider Kräfte, ihren Zusammenhang ergründen möchte. — Der gesunde Menschenverstand Einer Parthei weiß, daß die Himmelsmassen sich mit Nothwendigkeit nach den Gesetzen der Schwere bewegen, er weiß auch daß allenthalben die Menschen die Vorstellung eines freithätig wirkenden Gottes haben, aber da er das Gesetz der Schwere berechnen kann, die Gedanken Gottes dagegen nicht, so ist er fertig mit seiner Untersuchung. Nur das Gesetz der Schwere hat ihm Wahrheit, die Vorstellung eines Gottes heißt ihm Unsinn; da Freiheit und Nothwendigkeit nicht zusammen bestehen könnten. Umgekehrt natürlich wirft der ge-

sunde Menschenverstand einer andern Parthei, da sie die Vorstellung Gottes für Wahrheit hält, die Gesetzmäßigkeit der Natur bei Seite und macht sie zum Schauplatz der Willkür und Laune. Auch hier ist es die Philosophie, die sich weiteres Ziel setzte, anerkennend die Freiheit hier und die Nothwendigkeit dort, sucht sie den Gegensatz beider zu vermitteln, ihren Zusammenhang zu ergründen.

So ist es die Philosophie also, welche das ganze All zu durchdringen bemüht ist und das Einzelste an das Allgemeine, das Endlichste an das Ewige anknüpfen will. Drei Hauptvorstellungen sind es, welche die Ausgangs- und Zielpunkte aller Philosophie, weil allen Denkens, bilden; nämlich 1) Gott, als erste Ursache, Schöpfer des Alls, dessen Name aus dem Persischen khôta = a se datus, von sich gegeben, von sich geworden, herstammen soll. 2) Der endliche Geist oder Mensch als der Denkende, Athmende, Sterbliche. 3) Natur oder Welt, von nasci = werden, als Inbegriff des Seienden und Werdenden. Von diesen drei Vorstellungen geht alles Philosophiren, alles Denken aus und es ist kaum nöthig das Entstehen derselben zu erklären. Der Mensch sobald er zum Selbstbewußtsein erwacht, und sich als „Ich" von der Außenwelt unterscheidet, muß nothwendig dies Unterschiedene als Vorstellungen im Bewußtsein haben; aber auch die Vorstellung eines Gottes als erster Ursache ist keine von einigen Erfindungsbegabten der Menschenmasse eingetrichterte, sondern sie ist ein nothwendiges Erzeugniß der Thätigkeit eines jeden denkenden Ich, das wie es sich selbst als handelnd weiß, als Schöpfer einer Sprachwelt, als Bildner im Reiche der Phantasie, als Ursache seiner Werke, so auch die Außenwelt und sich, den Sterblichen selbst, als bedingt durch eine erste Ursache sich vorstellt. Niemand kann sich der Bildung dieser Vorstellung entziehen, bei der aber, da sie noch nicht allseitig bestimmter Begriff ist, erst zu untersuchen ist, ob sie, diese erste Ursache, als Nothwendigkeit oder als Freiheit zu erfassen sei. Zu erinnern ist

aber, daß bei dieser Untersuchung die Philosophirenden, weil erwachsen in einem Volke, das einen gewissen festbegrenzten Vorstellungskreis bereits besitzt, beeinflußt und abhängig sind von diesen ringsum herrschenden Vorstellungsmassen, von dieser Form der Volksvorstellungen. So finden wir denn auch im Griechenthum, wo das Princip des Selbstbewußtseins noch nicht erfaßt war und die Arbeit als entadelnd den Sclaven überlassen war, die erste Ursache unter der starren Form bewußtlosen Schicksals, dem die Einzelgötter sich beugten, aufgefaßt. Und als die Philosophen das geistige Element voranzustellen suchten, da blieb selbst Aristoteles mit seiner reinen Intelligenz, seinem unbewegten Beweger bei der Vorstellung eines Gottes stehen, der durch Arbeit an Würde, an Reinheit des Denkens verlöre. Und die seligen Götter des Epikur vollbringen vollends die Zeit in dolce far niente, sie würden des Friedens verlustig gehen, würden aufhören Götter zu sein, wenn sie ins Leben der Menschen, in den Gang der Dinge thätig eingriffen.

Vorstellungsmassen sind also das Material des Philosophirenden und Philosophie ist die Erhebung dieser Vorstellungen zu Begriffen. Oder wie wir mit Herbart sagen können, sie ist die Bearbeitung der Begriffe, und die Methode der Beziehungen. Denn Zusammenhang, Beziehungen will sie auffinden zwischen den zusammenhangslos stehenden Vorstellungen. Gott ist Schöpfer des Alls — wie verhält sich hierzu die Geburt des einzelnen Menschen? Gott ist Erhalter — aber wie stehen die in Nothwendigkeit wirkenden Naturgesetze gegenüber? Gott ist allwissend — wie verhält sich die Freiheit des Menschen dagegen? Gott ist die vorsehende Liebe — aber wieviel Elend ist trotz ihr zu finden! Gewiß, Widersprüche sind hier vorhanden und die Fragen sind der Untersuchung werth.

Hinzuweisen ist hier auf das verschiedene Verhalten von Mann und Weib diesen Fragen gegenüber. Die Stätte des Quelles der bei den Germanen hochgehaltenen Heiligkeit des

Weibes ist hier zu suchen. Unbefangen nimmt es die Vorstellungen als vollgiltig mit Innigkeit in sich auf und läßt den Schleier, den die Vorstellungen selbst über die Widersprüche werfen, in keuschem Sinne unzerrissen. Der denkkühnere Mann dagegen zertrümmert, zerreißt die Vorstellungen in ihre Einzelheiten und sucht dann mit freier Vernunft aus dem Zerrissenen das Ganze in wahrheitsgemäßem Baue wieder zusammenzufügen.

Aber diese Wahrheit, wie wird sie gewonnen? Da die Vorstellungen mangelhaft, widerspruchsvoll sind, sollte man da nicht hoffen die Wahrheit dadurch zu erlangen, daß wir von allen Vorstellungen absehen, daß wir so zu sagen, völlig voraussetzungslos zu Werke gehen? In der That, es gab eine Zeit, wo man so dachte. Cartesius mit seinem kühnen: „ich denke, so bin ich" gab Anlaß dazu; die berühmten Systeme Fichtes, Schellings, Hegels sind die Ausbaue dieses Strebens. Man glaubte alles wegwerfen zu können und in vollster Voraussetzungslosigkeit, „gleich Gott" die „Welt" und „sich" construiren zu können, vom reinen, weißen, durch Vorstellungsinhalt ungetrübten Denken oder Ich aus. Aber dies Vermögen war Täuschung, entsprungen der Einseitigkeit mit der zuerst das neue Princip der Selbstgewißheit erfaßt wurde. Das was vorne weggeworfen hieß und in der Mitte construirt zu werden hieß, das wurde doch nur deshalb und in solcher Form construirt, weil die fünf Sinne dem Denken solchen Inhalt geliefert hatten. Nicht in der Wegwerfung aller Vorstellungen besteht die Voraussetzungslosigkeit; denn Stoff zum Denken muß das Ich haben, wenn es thätig sein soll, und sein Denken mit den Objecten in Einklang setzen will. Die Voraussetzungslosigkeit besteht nur im Wegwerfen aller Vorurtheile, aller falschen Ideenverbindungen, allen Autoritätsanhangens, sie besteht in der freien selbstthätigen, selbstbewußten Besitzergreifung der Außenwelt, um ihrer als Begriffe selbstgewiß zu werden.

Ein anderer Irrthum in der Philosophie tritt da auf, wo man die Vorstellungen nicht wegwerfen will, da man sie richtig

als das Material des Denkens anerkennt, wo man aber nun das Wort, womit die Vorstellung bezeichnet wird, für die Sache, die es bedeuten soll, selbst setzt. So geschah es in der griechischen Philosophie, die sich dadurch, wie wir im vorigen Vortrage sahen, zum logischen Idealismus gestaltete. Die Griechen wußten nicht, daß die Worte nur Einzelmerkmale, Theilvorstellungen der Dinge seien; sie setzten die Worte für die Dinge, und wie die Worte sich fügten, so mußte auch die Welt der Dinge gefügt sein. Weil die Sprache Denken und Empfinden unterscheidet, beide Worte aber nicht für einander stehen können, so hielt die Philosophie diese Trennung fest; jenes galt als die höhere Thätigkeit und durfte mit dem Niederen nichts gemein haben, sonst würde seine Würde und Reinheit verloren gehen. Weil man sprachlich eine Bildsäule, als wirkliche Form bezeichnete, im Gegensatz zu den allmöglichen Formen, die aus dem Stein, der Materie gemacht werden konnten, so übertrug man diesen Gegensatz auch auf die Dinge: die Form galt als das Wirkliche, die Materie als das Mögliche. Weil der Künstler von dem Material beeinflußt, vielleicht gehemmt, war, zu machen was er wollte, so galt die Form als das Kräftige, Reine; die Materie als das Kraftlose, Schlechte, Hemmende.

So die Worte für die Dinge nehmend und die Worte nach ihren Bedeutungen zergliedernd und verbindend blieb man bei dem denkbar möglichen Aufbau der Welt stehen. Sonderbar mag es scheinen, daß Aristoteles, der Vater der Naturforschung, selbst am Consequentesten dies denkbar mögliche verfolgte, indem er statt die Dinge in Wechselwirkung zu setzen und so durch Experimente die Richtigkeit seines Denkens zu prüfen, nur die Wechselbeziehung der Worte untersuchte. Aber er, der dem Anaxagoras Rohheit vorwarf, weil dieser die Sonne für einen Feuerklumpen ansah, zeigte nur daß er seinen Volksvorstellungen noch nicht entronnen war, wonach alles beseelt war, bei dem sich eigene Bewegung zeigte: Planeten, Ströme, Bäume,

Magnete u. s. w. Zugleich zeigten ja Feuer und Luft die Bewegung, die man aufwärts steigende nannte; der Stein zeigte die fallende; der Planet die kreisförmige. Da mußte doch das Denken in Uebereinstimmung mit der Außenwelt scheinen, wenn diese Bewegungen als „von Natur" der Luft, dem Feuer u. s. w. zukommend galten. Das Streben nach Prüfung des Gedachten mußte wegfallen.

Zum Erstenmal sehen wir das Streben, das Denken durch Experimente zu prüfen, bei den Arabern auftreten. Allah, der unsichtbare, ist der einzige Gott. Da konnte man denn wagen in der entgötterten Natur, in der nicht mehr jedes Ding durch eigene Beseelung dem gesetzmäßigen Geschehen sich zu entziehen vermochte, die Dinge wechselwirkend zusammenzusetzen, und durch selbständige Versuche das Gedachte zu prüfen. Aber gar bald gaben sie ihre Errungenschaften den Christen ab. Theils lähmte ein phantastisch zügelloser Wunder- und Umwandlungsglaube das freie Erforschen der Natur; theils hemmte die Knechtschaft des Autoritätsglaubens freiere Forschung. Nicht kennt der Koran, das befreiende Wort: „Prüfet alles, das Beste behaltet!" und gewohnt beim Blicke zum Himmel dem Wort des Propheten blind zu folgen, ließ sich der Araber in gleicher Weise fesseln durch Aristoteles, und wollte nur finden und beweisen was dieser gesagt.

Die Christen allein suchten durch Experimente, durch selbstthätige Versuche die entgötterte Natur, welche Gott zum Gefäß seiner Herrlichkeit geschaffen und zu gesetzmäßiger Ordnung gestaltet hatte, wissenschaftlich zu erfassen. Bei keinem anderen Volke brach sich in gleicher Weise die freie Forschung Bahn, wie bei den Christen; und seit der Deutsche Luther an der den Blick nach oben hemmenden Fessel in Rom gerüttelt hatte, da eilten die anderen Nationen herbei die Früchte zu sammeln, die durch solche That gereift waren. Die Autorität des Aristoteles wird vernichtet durch den Italiener Galilei und dem

logischen Idealismus die Lehre der Induction durch den Engländer Baco von Verulam gegenübergestellt. Allmählig macht sich der Grundsatz geltend, daß noch nicht das Denkbarmögliche, Widerspruchslose Wahrheit sei. Ob es 7, ob es 100 Planeten giebt, entscheidet die Erfahrung, denn widerspruchslos, denkbarmöglich ist beides. Wer nur Hunde, Katzen, Hasen als Säugethiere kennt, wird sagen, nur die Fische haben Flossen, und schwimmende Säugethiere sind denkbarunmöglich, sind widersprechende Vorstellungen; die Erfahrung aber lehrt Walfische kennen. Nimmer ist das denkbar mögliche auch zugleich objectiv möglich oder thatsächlich, wirklich vorhanden. Dies nun unterscheidet die heutige Philosophie von jener der Griechen und von jener auf einseitiger Durchführung des Principes der Selbstgewißheit beruhenden Philosophie Schellings und Hegels, daß sie das nur wissen will, daß sie dessen nur selbstgewiß sein will, was in der objectiven, der realen Welt wirklich begründet und vorhanden ist. Uebereinstimmung des Denkens mit dem Objecte ist die Parole.

So lange das Denkbarmögliche Wahrheit hieß, und Klarheit, Widerspruchslosigkeit die Haupterfordernisse des reinen Denkens waren, so lange genügte es, um die Widerspruchslosigkeit eines Begriffes zu zeigen, ihn nach allen Richtungen hin logisch oder denkend zu betrachten. Diese Betrachtungsrichtungen wurden von Aristoteles zuerst aufgestellt und die neuere Zeit hat diesen s. g. Kategorien, diesen Beziehungen unter denen ein Ding beim streng consequenten Denken betrachtet werden muß, kaum etwas zuzusetzen gewußt. Es sind diese Kategorien die Fragebogen, welche von dem inquisitorischen Geiste dem fraglichen Subjecte vorgelegt werden, um nach allen Seiten hin in der Beantwortung von: „Wer? Was bist Du?“ zufriedengestellt zu werden. Die Frage: Wie groß bist Du? gehört zur Kategorie der Quantität. Wie beschaffen? zu der der Qualität. Wie verhältst Du Dich zum Nächsten? zur Relation. Bist Du möglich

zu dem oder jenem? zur Modalität. Jede dieser Hauptfragen hat wieder ihre Unterfragen. Die Untersuchung nach der Vollständigkeit dieser Fragen, nach der Reihenfolge derselben, oder das Bemühen nach der Aufstellung eines vollständigen Fragebogens für philosophische Untersuchungen ist das Thun der s. g. formalen Logik. Jeder Untersuchungsrichter kennt die Nützlichkeit solchen Fragebogens, der am Vergessen einer Beziehung hindert. Trotzdem gilt, wie bekannt, heut zu Tage im Allgemeinen die Beschäftigung mit formaler Logik als überflüssig und zeitverschwendend. Warum? Nun, aus Reaction gegen jene Ansicht, welche in der formalen Logik das alleinseligmachende Mittel zur Wahrheit erblickte. Aber diese kann nicht genügen, da sie nur in der inneren Welt der Vorstellungen sich zu bewegen braucht, sie vergleicht die Worte, die Theilvorstellungen der Dinge, statt der Dinge selbst. Das heißt, man kann durch die formale Logik beweisen, daß der Ochse ein Esel ist, indem sie sich begnügt bei Beiden die Vorstellung von dummen Thieren festzuhalten und nun die dumpfbrütende, mauerneinrennende Starrheit des Einen mit der tölpelhaften Störrigkeit des Andern gleich setzt. Aber dieser Vorstellungslogik widerspricht die Erfahrungslogik, welche den einhufigen Esel und den zweihufigen Ochsen in ihrer Unterschiedenheit festzuhalten zwingt.

Die Erfahrung, die Induction trat also an die Stelle des Philosophirens mit der Welt von Vorstellungen, sie trat an die Stelle bloß logischer Untersuchungen. In England zumal hielt die Nachwelt fest an dem Princip ihres Baco von Verulam. Inductive Methode heißt dort die Parole der Wahrheitsfinder, und in John Stuart Mill's inductiver Logik fand diese Richtung ihren neuesten Ausdruck.

Weniger angesprochen hat diese Frage nach dem Wege zur Wahrheit in Frankreich. Es ließ geschehen, daß der Verkündiger des protestirenden Principes der Selbstgewißheit, Cartesius, seine Methode außer Landes weiter baute; es ließ ge-

die Wahrheit beider Methoden, aber auch die Einseitigkeit beider an. Man wird nimmer dazu gelangen, die Wahrheit des Alls zu finden nur durch Anwendung der Einen Methode allein, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil unsere Denkthätigkeit stets eine zweifache ist, eine unterscheidende und verbindende. „Der Gedanke (sagt Harms, philosoph. Einleitung in die Encyclop. der Physik S. 156) scheidet und verbindet das Mannigfaltige der Wahrnehmungen. Könnten wir alles bloß durch Verbindungen erkennen aus der gegebenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, so würde auch die Induction alle Probleme der Wissenschaften lösen können; und ließe umgekehrt sich alles durch Unterscheidungen und Eintheilungen erkennen, würden wir nur ein speculatives Verfahren in den Wissenschaften anzuwenden haben. Da der Gedanke aber, um zu erkennen, beide Functionen ausüben muß, so sind wir auch genöthigt, in den Wissenschaften ein doppeltes Verfahren anzuwenden. Und bedingungsweise entsprechen Addition und Subtraction, Integriren und Differenziren der Mathematik der Induction und der Deduction im Erkennen."

Nimmer lassen sich beide Quellen der Erkenntniß scheiden; der Geist wird immer von beiden getränkt. Bei den wichtigsten Entdeckungen finden wir den vorschauenden Begriff im Entdecker thätig und ihn anspornen, die Richtigkeit des Begriffes zu beweisen, zu deduciren.

Wenn Columbus, von der Idee, der Vorstellung, dem Begriffe, oder wie man es nennen will, beherrscht, daß die Erde rund sei, die Fürsten und Großen beschwört, ihm Schiffe auszurüsten, und er endlich hinausfahren kann und entdeckt America, so ist diese Entdeckung eine Frucht der Speculation, die thätig war im Geiste des Columbus und die durch ihn erregt ward im Kopfe des gewinnerhoffenden Königs von Spanien. „Die Expedition hat ganz den Character der Ausführung eines nach wissenschaftlichen Combinationen entworfenen Planes", sagt Hum-

boldt (Kosmos II. 277). Die Induction hätte lange warten können, bis America geschwommen gekommen. Ja sogar als 500 Jahre vorher von Island aus der Norden Americas durch Induction entdeckt ward, da schiffte zwar noch 1121 Bischof Erik von Grönland hinüber nach „Winland“ zur Bekehrung der Heiden (Ritter, Gesch. der Erdkunde, herausgeg. von Daniel S. 214. Humboldt, Kosmos II. S. 270); aber das zufällig, ohne Thatkraft des Geistes gefundene Land ging ebenso wieder in der Kunde der Geister unter. Nachdem seit Columbus die Rundheit der Erde feststand, da war denn freilich der Satz: „Die Erde ist rund“ ein inductiver, ein Erfahrungssatz, auf den weiter zu bauen war.

Als Kepler, von dem Gedanken beherrscht: die Bahn der Planeten sei eine Ellipse, die Marsbahn in diesem Sinne berechnete, so war sicher sein ganzes Thun nur ein deductives, ein seinen Begriff beweisendes. Als der Satz: die Bahn ist eine Ellipse, festgestellt war, da konnte er freilich als inductiver Satz weiterhin dienen.

Nur von solcher speculirenden Idee, daß Stein und Mond von derselben Kraft bewegt würden, beherrscht, berechnete Newton die Fallgeschwindigkeit des Mondes und entdeckte das Gravitationsgesetz, das von jetzt als Erfahrungsthatsache für weitere Betrachtungen gelten mußte.

Eine der interessantesten Entdeckungen der Nervenphysiologie ist mir Dü Bois-Reymond's thierische Electricität. Nimmer aber ist sie entdeckt worden durch Induction. Ich wünschte wohl jedem Lernenden des Naturforschens dies Buch, das diese Entdeckung darlegt, in die Hände geben zu können, als ein classisches Muster selbständigen, freithätigen Forschens, als ein Muster fortschreitenden Beweisens nicht mit Zahlen auf der Tafel, sondern mit Apparaten und Experimenten. Wie scharf wird der Gedanke vorangestellt, den das folgende Experiment beweisen soll! Wie ängstlich selbst werden die Zweifel an der Richtigkeit des Gefun-

denen aufgestellt, um auf neuem Wege des Resultates selbstgewiß zu werden und

„Der Natur, die nichts ihm offenbaren wollt',
„Es abzuzwingen mit Hämmern und mit Schrauben."

In der That, wenn irgendwo, so zeigt sich in solcher Forschung die Herrschaft des Geistes über die Natur, indem er denkend, speculativ, begrifflich vorschreitend, das zu Erfahrende, die Thatsache, aus der Hülle der Erscheinungen herauszwingt.

Ja es läßt sich zeigen, daß in vielen Fällen, wie schon oben bei der Entdeckung des Winlandes, inductiv gefundene Thatsachen erst durch einen speculativen Gedanken befruchtet werden müssen, um Früchte zu tragen. Jahrtausende lang waren chemische Processe bekannt; man wußte, daß Säuren durch Basen neutralisirt werden könnten, wobei neutrale Salze entständen, z. B. aus Schwefelsäure und Natron: schwefelsaures Natron; aus Salpetersäure und Baryt: salpetersaurer Baryt. Diese Verbindungen waren lange bekannt, und man dachte nichts dabei. Erst 1777 erschien das Werk eines Deutschen, des Chemikers Wenzel: Lehre von den Verwandtschaften der Körper, worin die verschiedenen Salze in vergleichende Betrachtung gezogen waren. Und der Gedanke oder die Frage, ob die Mengen des Natrons oder des Baryts, welche dieselbe Menge Schwefelsäure neutralisiren, zu ihrer Neutralisation auch dieselbe Menge Salpetersäure erforderten, war hier begründet und bejaht worden. Dieser eine speculative Gedanke hatte jetzt der ganzen seitherigen Chemie neue Bahnen gegeben; von 1792 an folgten die weiteren grundlegenden Arbeiten zur Stöchiometrie von Richter in Berlin, und bereits 1807 erschien in des Engländer Dalton neuem System chemischer Philosophie, das Gesetz der multiplen Proportionen. Ein Gesetz, das man auffand, nachdem man den Gedanken gefaßt hatte, die Gewichtsverhältnisse, unter denen sich die Körper verbinden, auf ein Normalmaß als Einheit zu beziehen.

In der Naturgeschichte scheint alles nur auf Induction zu

beruhen und ein zu beweisender Gedanke unmöglich vorausgehen zu können; denn aus der Vorstellung eines Säugethieres läßt sich kein Zebra, kein Känguruh entwickeln. Die Mannigfaltigkeit der Formen muß durch Erfahrung zusammengetragen werden. Findet aber deshalb die Speculation keine Stelle in ihr? Doch auch! Denn in der unendlichen Formenwelt will der Mensch Uebersichtlichkeit, Ordnung haben. Dazu muß jede Form ihren bestimmten Platz erhalten, sie muß unter ihr Geschlecht, ihre Familie untergebracht werden. Da aber die Formen nicht ihr Wappen, ihre Etiquette auf der Haut eingebrannt tragen, so daß man es inductiv ablesen kann, so ist es erst Sache des Menschen, die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der Formen zu bestimmen, um danach die Classificirung festzustellen. Aber liefert die Induction die Eintheilungsprincipien? Man würde nur Ein einziges System besitzen, wenn nicht alle Eintheilung eine speculative wäre. Ein Gesichtspunkt wird aufgestellt und nach diesem, gleichsam wie in einen Rahmen, werden die Einzelwesen angeordnet. Es ist Cüvier, der die Aufstellung solcher Hauptgrundsätze, solcher Organisationstypen in die Systematik einführte, und wir wissen, welche Anregung die natürliche Anordnung seitdem durch diese Vorausannahme eines Begriffs oder eines Typus gewann.

Die Nothwendigkeit des Vorausgehens eines Gedankens, eines Begriffes bei aller experimentellen Untersuchung wird aber auch durch die Naturforschung selbst bewiesen, die nie und nimmer der Hypothesen entbehren kann. Die Hypothesen sind der vorausgesetzte Begriff des speculativen Philosophen; weshalb nun der Tadel gegen das Verfahren Dieser, wenn man dieses Verfahren sebst übt? Der Tadel darf nicht gegen das Verfahren überhaupt sein, denn es ist nie zu vermeiden. Der Tadel ist nur dagegen zu richten, daß man solche Hypothesen zu rasch oft als absolute Begriffe, als Wahrheiten hinstellt und daß man dann zu um so tieferem Falle kommt. Wenn Hegel die Nothwendigkeit der Siebenzahl der Planeten bewies, so ward dies

lächerlich schon bei der Entdeckung des achten Planeten. Aber solche Voreiligkeiten zählt auch die Induction. Der frühere inductive Satz: Nur das Eisen ist magnetisch, ist jetzt ebenfalls veraltet, seit man weiß, daß alle Körper dieser Kraft folgen.

Aber machen die voreiligen Schlüsse überhaupt die Induction und Deduction untauglich? Jeder neue Planet hat bestätigt und wird es aufs Neue thun: die Richtigkeit des Inductionsschlusses von der Marsbahn auf die übrigen. Jede neue Planetenstörung begründet aufs Neue das speculative Gesetz der Schwere.

Wenn wir sagten, daß in den meisten Entdeckungen ein freithätiger Geist einen Begriff, eine Hypothese, eine Anschauung, einen Organisationstypus voraussetze, um von ihm aus die Wirklichkeit zu erfassen, so wollen wir damit keineswegs sagen, daß alle Entdeckungen speculativ gemacht seien. Die Entdeckung des Galvanismus 1790 durch den Italiener Galvani, Professor in Bologna, war eine zufällige; die Entdeckung des Electromagnetismus 1820 durch den Dänen Oerstedt, Professor in Kopenhagen, war eine zufällige. Und so giebt es unzählige Entdeckungen, welche ohne vorgefaßte Vorstellung gefunden wurden und werden. Die Induction mit ihren Schlüssen wird daher auch immer bleiben, um so mehr, als die durch Speculation gefundenen Thatsachen zu Inductionsschlüssen benutzt werden. Aber trotzdem zeigt sich auch noch von einer andern Seite her, daß Speculation nebenher geht, und daß man sie, selbst trotz des Vorurtheils gegen sie, nicht vermeiden kann.

Nachdem die Marsbahn berechnet war, konnte man inductiv schließen: wie es bei dem Einen Planeten, so ist es bei allen, und alle kreisen in Ellipsen. Nachdem gefunden war, zwei neutrale Salze setzen sich um zu neuen neutralen Salzen, da konnte man inductiv schließen: alle chemischen Verbindungen geschehen in unveränderlichen Gewichtsverhältnissen. Das heißt, die Induction schließt von Einem Planeten, von Einer Verbindung auf alle Planeten oder Verbindungen. Sie schließt vom Gleichen auf

Gleiches. Aber nun giebt es auch noch Fragen, wo man Schlüsse, Folgerungen aus Ungleichem zu ziehen hat. Welche Kraft treibt die Planeten um die Sonne? Welche Kraft treibt die fallenden Körper zur Erde? Hier ist das Gebiet der Speculation. Newtons Frage, ob der Mond zur Erde fällt, wie der Stein zur Erde; diese Verknüpfung ungleichartiger Erscheinungen, wie die des Mondlaufs und des Steinfalls, ist nimmer inductiv, denn Tausende vor Newton sahen Steine fallen und den Mond sich bewegen; sie ist das Thun der Speculation, eines denkenden Geistes. Die Fragen, welche Kraft liegt den chemischen Erscheinungen zu Grunde, in welchem Zusammenhang stehen Schwerkraft, Chemismus, Electricität u. s. w., sind nur durch Speculation zu lösen.

Die Speculation verknüpft also stets Ungleiches untereinander, indem sie eine höhere Einheit für sie aufsucht. Sie sucht in Ungleichem die Aehnlichkeit auf, und so ist ihr Weg neben dem der Eintheilung, der Ueber- und Unterordnung der Begriffe hauptsächlich der der Analogie. Man spottet heutzutage gern über diesen Weg der Speculation, indem man sagt, „die Irrthümer Schellings und Hegels haben ihren Grund darin, daß sie alles nach der Analogie des Geistes betrachteten. Um uns frei zu halten von solchen Irrthümern müssen wir uns daher an die Induction halten.“ Aber ist man deshalb frei von Analogie? Ist der Satz: Das Gehirn ist Organ des Denkens, keine Analogie? Kein bilderreicher Vergleich? Ein Bild bei Vogt von den Nieren, bei Moleschott und Büchner von dem Webstuhl geholt? Gewiß, und wir kommen im folgenden Vortrag wieder darauf zurück. Nimmer deshalb trotz des Redens bleibt man frei von Analogie, und so lange es Menschen giebt, werden sie Speculation und Analogie treiben.

Die natürlichste und wohl auch erste Analogie ist die, daß der Mensch alles in Aehnlichkeit mit sich selbst auffaßt. Von sich selbst, dem ihm bekanntesten, geht er aus, und von ihm, dem selbstbewußten Wesen, aus sucht er das Unbewußte zu begreifen,

indem er es an sich anlehnt. Die Mythologien, die Allesvergötterungen, haben nur darin ihren Ursprung. Die andere Art der Analogie, die nicht später entstand, und welche die materialistische Anschauungsweise von Anfang an genannt wurde, nimmt aber ihren Ausgang umgekehrt von der elementaren Natur. In Analogie mit ihr will sie den Geist, die Seele erfassen nach den Gesetzen der Trägheit, des Kräfteparallelogrammes und der chemischen Atome. Heutzutage ist diese Anschauungsweise Mode; doch die Analogie gilt als verwerflich, Hegels wegen. Aber ist nicht der Materialismus der consequenteste Analogiejäger, indem er alle Unterschiede in Aehnlichkeiten aufgehen läßt und den inductiv gefundenen Unterschied als einem im Laufe der Zeit verschwindenden nicht achtet? Der Materialismus erstrebt Monismus wie Hegel, warum also der Lärm gegen letzteren? Ja in neuster Zeit sind sogar die Methoden beider die gleichen geworden. Die dialectische Methode Hegels, wodurch das Eine ins Andere überging, das Eine allmählig in die Unterschiedenheit des Alls sich aufhob, sie ward jetzt auch vom Materialismus unter dem Namen des Darwinismus aufgenommen, der ebenfalls aus dem Einen die unendliche Verschiedenheit des Alls sich entwickeln läßt. Es ist die Entwickelung des Einen ins Andere. Nur was bei Hegel immanente Entwickelung des Begriffs genannt wird, das heißt bei Häckel natürliche Schöpfungsgeschichte. Hegel sagt: der Stoff verhält sich wie der Geist, also ist Stoff und Geist identisch, und alles ist aufzufassen nach dem Bilde des Geistes. Der Materialismus sagt: der Stoff verhält sich wie der Geist, also sind beide dasselbe, und alles ist aufzufassen nach des Bilde des Stoffes. Wer hat nun Recht? Bei der Einseitigkeit des Eintheilungsgrundes hat jeder oder keiner Recht.

Die heutige Philosophie sucht nun den wahren Eintheilungsgrund aufzustellen, zugleich aber will sie die Unterschiede, welche die Induction auffindet, bestehen lassen und hofft, trotz vorhandener Unterschiede, eine einheitliche Begriffserfassung des

Alls speculativ zu gewinnen. Bei der Zusammengehörigkeit beider, der Induction und Speculation, für alle Philosophie möchte ich am Schlusse des hierüber Gesagten nochmals ein Wort von Harms anführen; er sagt (a. a. O. S. 192): „Induction und Deduction gehören in allen Wissenschaften zusammen und sind darin nicht so getrennt, wie man sie für die Betrachtung sondern muß. Die wahre Forschung verfährt zugleich inductiv und deductiv. Die Induction und Deduction wechseln in ihr nur wie der Blick im Auge, der bald ein beobachtender, bald ein beschauender ist. Sie gehören zusammen wie die unterscheidende und verbindende Function des Gedankens. Der beobachtende Verstand ist scharfsinnig, um in die Tiefe der Gesetze und des Wesens der Dinge zu dringen, und der beschauende Verstand ist tiefsinnig, um durch Vergleichungen und Eintheilungen die eigenthümlichen Charactere der Dinge aufzufassen."

Nachdem wir denn so in Induction und Speculation die beiden Wege erkannten, die zur Erforschung der Wahrheit einzuschlagen sind, müssen wir denn noch einen Blick auf die im Leben der Philosophie so wichtige Frage werfen, ob denn dem auf solche Weise Gefundenen auch wirklich die Welt der Dinge entspräche, ob es uns möglich sei, die Realität der Dinge, das Ding an sich, wie Kant es nennt, zu erkennen, begrifflich zu erfassen. Hier ist denn zuerst daran zu erinnern, wie alles Begriffliche im Reiche der Sprache lebt, wie die Begriffe gewonnen werden aus Vorstellungen, welche die Fragethätigkeit oder Benennungsthätigkeit des Geistes aus den ihm durch die fünf Sinnesempfindungen erweckten Wahrnehmungen und Anschauungen bildet. Alle Wahrnehmungen nun sind wahr, insofern sie auf der Naturnothwendigkeit der Empfindungen beruhen und unfehlbar da eintreten müssen, wo die Bedingungen dazu gegeben sind. Wenn wir dabei den Mond in einer Tellergröße wahrnehmen, so ist dies keine Täuschung für das Sehen, aber es wäre Irrthum, diese für die Wahrnehmung wahre Erscheinung bei der begriff-

lichen Erfassung des Mondes als eine ihm wesentliche Eigenschaft festhalten zu wollen. „Die Wahrnehmung enthält nur die erste Setzung eines Gegenstandes für das Bewußtsein, die Erklärung und Beurtheilung desselben ist aber nicht die Sache der Wahrnehmung selbst, sondern des Verstandes. (Harms a. a. O. S. 172.) Wir müssen daher unterscheiden zwischen der Wahrheit einer Wahrnehmung und der Wahrheit des Begriffes, der aus den Wahrnehmungen durch die Thätigkeit des Denkens erst zu gewinnen ist, der aber bei der Freiheit des Denkens sowohl erreicht, wie fehlgeschossen werden kann.

Aus der Naturnothwendigkeit des Empfindens und der Wahrheit der Wahrnehmungen können wir aber auch auf die Wahrheit der erscheinenden Sache selbst schließen und dürfen hoffen, sie zu erkennen; im Gegensatze zu Kant, der nur Erscheinungen, nicht die Dinge an sich zu erkennen vermeinte. Der Erscheinung muß ein Etwas zu Grunde liegen, denn ohne ein Etwas entstände keine Erscheinung, keine Empfindung. Die Art der Erscheinung läßt aber auch auf die Art der erscheinenden Sache schließen. Freilich wird unser Bewußtsein nur angefüllt von Vorstellungen und Erscheinungen, nicht von den Dingen selbst. Die neuere Empirie ist daher im Rechte, wenn sie mit Kant sagt, wir kennen nur Erscheinungen. Ist sie aber auch im Rechte, wenn sie sagt: es giebt keine Dinge mit Eigenschaften, wir können das Ding nicht erkennen? Gewiß nicht! Und ihr eigenes Thun, ihre eigenen Entdeckungen widersprechen dieser Meinung. Sie wies nach, daß ein Körper nicht deshalb blau ist, weil ihm die blaue Farbe aufgeleimt wurde, daß er nicht deshalb warm ist, weil er sich für fünfzehn Pfennige Wärme als erbliches Habe aneignete u. s. w., sondern der Körper erscheint uns nur so, als blau, als warm, weil er sich in seinem Inneren in steter Bewegung befindet und Aetherschwingungen oder Atomschwingungen fortpflanzt, die durch die getroffenen Nerven in uns die fraglichen Empfindungen hervorrufen. Nun, ist der Körper dadurch nicht mehr ein Ding mit

Eigenschaften? d. h. ein Ding mit ihm eigenthümlichen Thätigkeitsäußerungen, durch die es als solches oder solches Ding aufgefaßt werden muß und uns erscheint? Die Aetherschwingungen sind uns schon bekannt, und wenn mit der Atomistik entschiedener Ernst gemacht und größere Klarheit verbunden wird, so wird das Wesen des „Dinges an sich" noch mehr erhellt werden. Einstweilen sollte die neuere Wissenschaft darüber triumphiren, daß es ihr gelang, einstweilen das Wesen dieses „Dinges an sich" soweit zu erhellen, daß unser Geist gezwungen ist, statt eines todten, kraftlosen Dinges ein stets thätig bewegtes Kraftwirkendes in der Natur anzuerkennen.

Muß ich hier der Frage gedenken, daß wir nur fünf Sinne hätten, und daß ein sechster uns wohl andere Weltanschauung liefern würde? Ich gestehe hierbei, zufrieden zu sein mit dem Loose Mensch zu sein und überzeugt zu sein, daß der Maulwurf eine Maulwurfs-Weltanschauung hat. Wie nun alle Wissenschaft nur Uebereinstimmung des Denkens mit dem Objecte will, so will auch die Philosophie unsrer Zeit nur eine Uebereinstimmung für das menschliche Denken. Sie will nur Wahrheit innerhalb der Grenzen menschlicher Anlagen gewinnen, und überläßt gerne die Frage nach der Beschaffenheit einer Sechs-Sinnen-Weltanschauung jener Zeit, wo Gottes Wille, oder wie man heute wissenschaftlich klingender sagt, bis die natürliche Züchtung die Menschheit zu höherem Erkenntnißstadium erhoben hat.

Aus gleichem Grunde ist auch wenig Werth darauf zu legen, wenn es namentlich in der Naturwissenschaft heißt, unser Wissen, die Wahrheit sei nur relativ. Dies muß so sein, da wir weder die entwickelnde Nothwendigkeit des Materialismus, noch der schaffende Gott des Idealismus sind. So werden wir wohl immer nur eine relative Zahl der Planeten kennen, aber diese genügt, ein absolutes, ein ewiges Gesetz der Bewegung erfassen zu lassen.

Relativ ist es freilich, ob wir in der Chemie den Sauerstoff oder den Wasserstoff als Einheit annehmen, relativ wird stets die Zahl der Verbindungen bleiben, aber die Menge thut es auch nicht. Aber diese Gewißheit hegt unser Geist, daß er mit dem Aussprechen des Gesetzes der Unveränderlichkeit der Gewichtsverhältnisse in Uebereinstimmung ist mit dem, das dies Gesetz zur Wirkung brachte, und von dem er sich schlechthinig abhängig fühlt.

Wenn wir nun aus der Nothwendigkeit der Empfindung, aus der Wahrheit der Wahrnehmung auf die Realität der Dinge schließen und aus der Art der Wahrnehmung auf das Wesen der Dinge, so soll damit keineswegs behauptet werden, was jener Sensualismus sagt, der da meint, die Wahrheit sei nach den bloßen Sinneseindrücken zu bemessen. Das Maß, d. i. der Entdecker wesentlicher Wahrheit, bleibt stets der über den Sinneseindrücken schwebende Geist. Wäre jener Sensualismus wahr, so würde der Mond nie anders als in Tellergröße aufgefaßt werden können. Der Geist ist es, der die Wahrnehmungen zu begreifen sucht, theils durch inductive Sammlung des Einzelnen, theils durch geistige Verarbeitung der Erfahrungen durch die Kunst speculativer Betrachtung, theils durch die Kunst des Experimentirens.

Dies Experimentiren aber, wie es in der Freithätigkeit mit der es gehandhabt wird, ein Beweis ist gegen den einseitigen Sensualismus, ist aber auch in seinen Erfolgen, die gleichsam das Gedachte verwirklichen sollen, eine Bestätigung des Gedankens. Und so ist durch das Experiment, ein Regulator des Denkens, ein Prüfstein der Speculation gegeben, um das in der Welt vorhandene Gesetz, die allgemein gültige Thatsache zu erkennen. Nicht die Klarheit und Widerspruchslosigkeit bildet mehr den Prüfstein eines Gedankens in der Naturwelt, sondern das Hervorrufen von Erscheinungen, oder der Zwang, den man der Natur auflegt ihre Thatsachen und Gesetze sich äußern oder

sprechen zu lassen. Denkbar möglich ist es, daß die Atome sich in veränderlichen Gewichtsverhältnissen verbinden; das Experiment aber zeigt das Gegentheil und so liegt für das denkende Ich in dem Experiment die Gewähr, daß sein Denken mit der Welt in Uebereinstimmung ist, daß es die Wahrheit errang. So liegt in dem Experimente und der mit Treue und vollständigem Erfassen aller Verhältnisse stattfindenden Beobachtung die Gewähr für das Denken, wie auch für die Gewißheit, daß das gefundene Gesetz als wissenschaftliche Thatsache zu weiteren Betrachtungen feststehe, und daß sie, frei von Vorurtheilen der Auffassung und frei von Autoritätsstützen, als voraussetzungslose Wahrheit gelten dürfe.

„Aber", so wird man vielleicht sagen, „wenn auch das Experiment es ist, welches dem Geiste die Selbstgewißheit autoritätsfreier, voraussetzungsloser Wahrheit giebt, so kann dies doch nur bei der Naturbetrachtung stattfinden, nicht auch bei Betrachtung des Geisteslebens der Völker. Denn hier läßt sich doch nicht experimentiren?" Nicht? Fragen Sie dies im Ernst bei der Thatsache eines wanklos sich vollziehenden Experimentirens? Fragen Sie dies in einer Zeit, wo das durch den Idealismus seiner Denker zu selbstbewußter Thatkraft herangereifte Volk der Deutschen mit sittlich ernster Ruhe und versöhnlichem Sinne hinauszog, seinen Heerd gegen den höhnenden Angriff des Franzen zu vertheidigen, und wo vor seinem Hauche die ganze Haltlosigkeit des in glänzender Aeußerlichkeit dastehenden, nur der fremden Autorität oder dem Sinnenschein im Denken vertrauenden Geistes sich zeigte? Im Schrecken über die eigene Ohnmacht suchte man durch ausposaunten Verrath sich wieder rein zu waschen. Glaubte durch die Taufe mit dem edlen Namen Republik über Nacht verschwinden lassen zu können die seitherige, im Lauf von Jahrhunderten erworbene Characterbildung, und fand mit dem Unheil des Landes, daß Phrase nicht That ist, und daß die Idee, die seither nur gebraucht war um Laterneneffect

zu machen, ihre Zeit haben will in die Masse zu dringen und den Einzelnen mit sittlicher Thatkraft zu füllen. Und da selbst, wo man sich thatkräftig aufzuraffen suchte, sah man, bei dem mangelnden Begriffe wahrer Sittlichkeit auch jetzt seine Hauptstütze nur in haßerregender Beschimpfung des Feindes. Gewohnt ferner nur in selbstgefälliger Eitelkeit, in geistreichen Phrasen mit Freiheit und Selbstbestimmung zu coquettiren, wußte man auch jetzt sein Volk nur durch Phrasen und Lügenberichte zu ködern, und athmete dabei in voller Entrüstung, daß der Deutsche es wage, die Idee der Freiheit und Selbstbestimmung selbst zu verwirklichen und Strafe für den ihm angethanen Schimpf von dem „unantastbaren Volke und der heiligen Stadt Paris" zu fordern.

Gewiß, in dem Geistesleben der Völker experimentirt sich's selbst. „An den Früchten sollt ihr sie erkennen!" „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht!" „Nur das Vernünftige ist wirklich, d. i. von ewiger Dauer!" Wer kennt sie nicht die Wahrheit dieser Sätze? Aber hier wo es sich um den Kampf freithätig erzeugter Ideen handelt, ist es auch erlaubt, wie bei Entwicklung der Sprache selbst, von natürlicher Auswahl, vom Kampf ums Dasein zu reden. Nur die Vorstellungsmasse wird sich erhalten, die am meisten dem Gesetze des Ewigen, der Vernunftnothwendigkeit entspricht. Und so dürfen wir auch von dem Werthe der Vorstellungsmassen im Christenthum überzeugt sein, wenn wir die Erfahrungsthatsache beachten, daß im Kampf mit früheren Anschauungen das Christenthum Sieger blieb, so daß selbst der edle Kaiser Julian trotz seiner Herrschergewalt nicht im Stande war durch die, soviel des menschlich Freien in sich bergende, griechische Anschauung den siegreichen Gang der christlichen Lehre aufzuhalten; wenn ferner wir die Erfahrung beachten, daß unter allen jetzigen Anschauungen die christliche allein es ist, in welcher die Ideen von Freiheit, Selbstbestimmung, von reiner Menschlichkeit überhaupt zur Durchfüh-

rung gelangten. Und der Deutsche darf sich freuen, im Blick auf Luther, dieser Anschauung am treuesten und freisten gedient zu haben.

Induction, Erfahrung, Beobachtung des Experimentirens in Natur und Geschichte also bilden die eine Stütze des denkenden Geistes, die ihn hindern kann in nebelhaften Willkürvorstellungen sich zu verlieren, und die ihm die freudige Gewißheit bereitet, nicht Phantasiegebilde, sondern bei der Uebereinstimmung seines Wissens mit der Außenwelt, Wahrheit erfaßt haben. Die andere Stütze zur Wahrheit liegt aber im denkenden Wesen selbst, in der Nothwendigkeit seiner Welterfassung. Sobald das denkende Wesen seiner selbst bewußt ward, sich als Ich von dem Außer ihm Seienden unterschied, da ist ihm auch das Wissen vom Raum entstanden und in einen Raum verlegt er fortan nothwendig alles Geschehende; mit der Erkenntniß, daß alle Dinge wechselnd und aufeinanderfolgend sich ihm gegenüberstellen wird er der Zeit bewußt, und alles Geschehende betrachtet er fortan nach ihr. Fähig denn, des Wahrgenommenen sich wieder zu erinnern, das Erkannte sich stets gegenwärtig zu halten, vermag er Neues dem Früheren gegenüberzustellen, durch Urtheilen es zu verbinden oder zu scheiden, und so auf dem mühsamen Wege der Induction und Speculation zur Erkenntniß des Fürwahrzuhaltenden fortzuschreiten, und da die Gründe, die das Ich veranlassen, etwas für wahr zu halten, vorurtheilsfrei, autoritätslos aus dem Wesen der Sache selbst gewonnen sind, so wird es dieser Wahrheit auch im vollsten Sinne selbstgewiß sein.

Lange aber vor der erzielten Wahrheit, mit dem ersten Schritte zu ihr, seit das Ich sich als selbstthätige Kraft seiner Sprache, Begriffe und Handlungen weiß, wird es, wie es sich selbst als Ursache seiner Wirkungen weiß, so auch die Außenwelt unter diesem Gesichtspunkte betrachten. Nicht Gewohnheit, nicht äußerer Befehl, nein, eigene Naturnothwendigkeit zwingen das Ich überall nach der ersten Ursache zu fragen. Und wie es sich

bewußt ist, nicht selbst die Ursache des Alls zu sein, da es seine Abhängigkeit weiß von einem außer ihm Seienden, so kann es nimmer und nimmer entrinnen dem Streben, dies Etwas, dies die Abhängigkeit bedingende begrifflich zu erfassen. Aber diese erste Ursache, dieser Quell von Welt und Mensch, dieses Allumfassende, dies allem zu Grunde liegende muß die Fülle enthalten von allem Sein und Werden. Und da der Wechsel des Seienden, das ewige Werden sich wanklos vollzieht nach dem Maße der Zahl, dem bestimmten Gesetze, so muß auch der allumfassende Werdegrund der Quell sein von Maß und Gesetz im Geschehen des Werdens. Und da die Gesetze der Einzelgebiete ineinandergreifen zu harmonischer, sich ineinander verschlingender Einheit, so kann auch diese Einheit des gesetzlich Seienden nicht aus dem Zufall getrennt nebeneinander gehender Kräfte entstanden sein, sondern wir müssen diesen Werdegrund einheitlicher Beziehung der Gesetze begreifen selbst als eine einheitliche Kraft, als eine selbstsicherfassende, selbstsichwissende Macht, die in freier Thätigkeit die Welt ins Dasein rief, so daß diese bei relativer Selbständigkeit nothwendig den Gesetzeslauf vollziehen muß, den die schlechthin selbständige Ursache, gemäß ihrer Vernunft, ihrem Wollen und Zwecke ins Werden legte.

Dies die Pfeiler, die dem philosophirenden Ich stets verbleiben. Nimmer wird es der Induction zu entbehren vermögen, nimmer wird es bei der Thatsache von Erfahrung gelingen, das „Ding an sich" zur bloßen Vorstellung zu verflüchtigen. Nimmer aber auch wird es dem denkthätigen Ich gelingen, die aus der Naturanlage seines Wesens gebornen Beziehungen zur Welt zu verändern, nimmer vermag es die aus seinem Wesen mit Nothwendigkeit erzeugte Frage nach der ersten Ursache zu verflüchtigen und sich mit selbstgewählten, sinnlichen Grenzen der Ursache zu begnügen. Mag nun auch das Ich zur Zeit oft von Ungeduld erfüllt sein, daß es noch nicht Herr geworden ist sämmtlicher Be-

ziehungen zu Gott, Welt und Menschheit, so bildet doch gerade dies wieder seinen Stolz, daß es sich frei weiß zu solcher Begrifferfassung, daß es sich als Persönlichkeit weiß und als solche sich mit freierer Selbständigkeit dem Gott gegenüber gestellt sieht, als die Thiere, Pflanzen, Steine.

Indeß, nicht ein denkendes Wesen allein ist der Mensch, schon durch Hunger und Durst ist er in unauflösliche Beziehung zur Außenwelt gesetzt; und so schließt auch das philosophirende, persönliche Leben nicht ab mit dem errungenen Besitze des Wissens. Wessen das Ich selbstgewiß geworden ist und was es zur persönlichen Ueberzeugung gemacht hat, das ist der Stoff, der Gehalt, mit welchem der Mensch sein Dasein verwirklicht und seinen Kampf ums Dasein bei der Unendlichkeit individueller Persönlichkeiten besteht. That soll werden das als Wahrheit gewußte, und das Ich ist es durch das sie verwirklicht werden soll. So findet sich der Mensch vom theoretischen Leben ins practische versetzt. Doch keine neue Macht ist es, die ihm hier Gebote zuruft. Sein Selbst war es das im Theoretischen die Wahrheit erkannte; sein Selbst ist es das im Practischen sich mit freier Entscheidung dieser Wahrheit gemäß bestimmt; sein Selbst also ist es, das das persönliche Leben nach allen Seiten verwirklicht; aber diese Verwirklichung, getragen von der Treue zum ewig Wahren, wird selbst in den Bahnen des Ewigen und Wahren als freie Sittlichkeit einhergehen.

Hier nun muß sich der diesmalige Vortrag begrenzen. Denn angelangt an der Stelle wo das Theoretische practisch werden, wo das Innere ein Aeußeres, der geistige Inhalt äußerlich, sinnlich anschaubar werden soll, da eröffnet sich ein unendlich Gebiet, dem hoffentlich ein eigener Besuch zu theil wird, das Gebiet der Kunst, als der Darstellung geistigen Lebens in sinnlicher Form. Auch das Ich, indem es gebunden an den menschlichen Leib seinen geistigen Inhalt nach außen verwirklichen will, betritt das

Leben der Kunst. Der Zuversicht ist nun einstweilen zu leben, daß das Ich, wie es sich zu freier Sittlichkeit, zur Treue zum Ewigen und Wahren bestimmte, sich auch voll ästhetischen Drangs zur Treue zum Schönen bestimmen wird, um in edler Bildung zu erscheinen.



Fünfter Vortrag.

Ursachen des Mißcredites der Philosophie in heutiger Zeit.

Wenn ich es heute unternehme, von den Ursachen des Mißcredites der Philosophie in der Jetztzeit zu reden, so will ich nur gleich anfangs bekennen, wie es meine Absicht dabei ist, dem Gegner zuzurufen: „Du verspottest, Du verachtest etwas, das Du nicht kennst! Du bist im Irrthum, sprichst aus Unverstand, und würdest Liebe setzen an die Stelle des Verwerfens, wenn Du Dir Mühe genommen hättest, zu erkennen, daß das, wogegen Du eiferst, nicht alle Philosophie, sondern nur eine falsche Richtung derselben ist und daß das, was Du an die Stelle des Verachteten setzen willst, auch nichts weiter ist, als Philosophie." Zu diesem Zwecke könnte ich Gelehrsamkeit häufend einsteigen in das Wesen der verlassenen Philosophie und die Nothwendigkeit ihres Sturzes zeigen. Aber nur gelegentlich will ich auf diese Untersuchung kommen. Da es meine Aufgabe überhaupt bei diesen Vorträgen ist, den Schein der Unbegreiflichkeit von der Philosophie zu entfernen, sie von ihrer unnahbaren Höhe herabzureißen und „den Abscheu vor der Leere der Philosophie" zu bannen; da es meine Aufgabe ist, zu zeigen, wie die Frage nach der Nützlichkeit der Philosophie eine überflüssige ist, da das Philosophiren ein nothwendiges Thun des Menschen ist, ein Thun, dem Niemand entrinnen kann, so ziehe ich es auch vor, von dem im Volksbewußtsein, in der öffentlichen Meinung Festsitzenden

auszugehen. Ist doch diese öffentliche Meinung selbst eine Philosophie — freilich oft eine arme —, aber immerhin ist sie ein durch Verknüpfung von Vorstellungen gewonnenes Urtheil über Fragen der Zeit, oder sie ist ein Begriff, der sich mit mehr oder weniger Klarheit über etwas gebildet hat. Ich habe nicht nöthig, in heutiger Zeit auf die Macht der öffentlichen Meinung aufmerksam zu machen. Jeder von uns weiß, wie sie in gutem und in schlechtem Sinne zu wirken vermag. Ja jeder von uns hat vielleicht schon die Macht des zur Zeit wegwerfenden Urtheils der Oeffentlichkeit über die Philosophie empfunden, sei es daß es ihn verletzte, sei es daß es ihn vom näheren Eingehen in die Sache abhielt.

Wir haben nun seither von der Berechtigung, von dem Wesen der Philosophie gesprochen; wir erkannten ihre Berechtigung und die Nothwendigkeit ihres Daseins, und so ist die Frage eine natürliche: Woher das wegwerfende Urtheil der Jetztzeit gegen Philosophie? Unsere Aufgabe ist daher zuerst, dies Urtheil als ein blindes zu zeigen und die Ursachen dieser Blindheit anzugeben. Wenn wir diese Blindheit als eine Erscheinung geistigen Trägheitsgesetzes erkannten, so sind leicht andere Verachtungen der Philosophie als Folgen dieser Trägheit hinzustellen. Daran reiht sich denn noch die Verachtung aus Mißverständniß von Sätzen und die Verachtung aus Opposition.

I. Ursachen der Blindheit über die Philosophie.

Man sagt oft, ein philosophisches System sei der Ausdruck seiner Zeit. Hegel beutete am Entschiedensten diesen Gedanken aus, um sein System als den Gipfelpunkt des seither Dagewesenen und als Ausdruck des Zeitgeistes hinzustellen. Indeß trotzdem ist, soviel mir bekannt, eine Geschichte der Philosophie von diesem Gesichtspunkte auch noch zu schreiben. Man sieht wohl System aus System sich entwickeln, aber von dem in der Zeit

gleichzeitig Geschehenden, von dem den Philosophirenden aus der Strömung der Zeit Ergreifenden und Bewegenden, da sind zu oft nur Bruchstücke angeführt. Es gehört eben die seltene Meisterschaft eines Hermann Hettner dazu, um neben dem Innenleben eines dichtenden Geistes auch die ihn treibende Außenwelt mit gleichem Blick zu umfassen. Aber wie der Dichter, so wurzelt auch der Denker in seiner Zeit, und die Thatsache ist nicht zu läugnen, daß ein System bis ins Einzelste hinein nur das zu begreifen und gegliedert zusammenzufassen sich bemüht, was ihm, dem Philosophirenden, von der öffentlichen Meinung, von dem Strome der Zeit entgegengebracht wurde.

Ich hatte schon gleich im ersten Vortrage von dem Einfluß des öffentlichen Lebens auf die Philosophie zu reden. Wir sahen, daß die ganze Entstehung eine Folge war des zu starr gespannten Bogens kirchlicher Autorität. Heute wird es meine Aufgabe sein, Ihnen noch andere Thatsachen vorzuführen, welche Sie aufmerksam machen werden, daß das, was im System des Einzelnen enthalten ist, nicht blind aus der Luft gegriffen, nicht zufällig im Hirnkasten entstanden ist, sondern daß es in innigstem Zusammenhange steht mit den die Oeffentlichkeit bewegenden, sie durchwogenden und in ihr gährenden Ideen.

Des Cartesius berühmter Satz: „Ich denke, so bin ich!" fand Aufnahme und Anklang, weil er Ausdruck war eines, ich sage nicht allgemeinen, aber doch zahlreichen Protestes gegen jenen Zwang, der den Geistern gebieten wollte, zu denken, wie sie sollten. Eines Protestes gegen jenen Zwang, der die freie, lebendige Beweglichkeit des einzelnen Geistes ertödten und ihn herabsetzen wollte zu einem leeren Gefäße, in welches das nur eingefüllt werden sollte, was eine herrische Macht mit ihrem Hirnkasten als unfehlbare Wahrheit ausgedacht hatte. In jener Zeit des erbitterten Streites, wo jede einzelne Confession eine eigene Art von Denkfesseln auflegen wollte, da steht der Ruf des Cartesius dagegen, wie der Schrei der Entrüstung gegen jene

verfluchende Unversöhnlichkeit, gegen jene Tyrannei, die das Urwesen des Menschen vernichten wollte: das Denken.

Wir haben schon gesehen, wie Cartesius mit der allseitigen Durchführung seines Principes nicht sehr glücklich war, wie es überhaupt kein reines, d. i. anschauungsleeres Denken giebt, wie vielmehr nur da von einer Reinheit des Denkens zu reden ist, wo das Angeschaute in seinem Wesen erfaßt und mit dem Wesen des Alls verknüpft wird. Aber trotz dieser einseitigen Ausführung war mit Cartesius das Princip aller Philosophie aufgestellt. Es war zum Bewußtsein gebracht, daß man des Gottes, des Geistes und der Welt selbstgewiß werden müsse, daß man das All zu begreifen habe durch eigene Kraft und Thätigkeit: vorurtheilslos, autoritätverwerfend.

Wie der zum Himmel geworfene Stein die vorgezeichnete Bahn einhält; er steigt und steigt, bis gleichsam der ihm einseitig aufgedrückte Schwung von der Zugkraft der Erde überwunden und er zum Fall gebracht wird, so ist es auch mit den befreienden Gedanken. Sie vollenden die Bahn, in der sie geworfen sind, sie steigen und steigen, bis dann der Glanz, der in der Höhe sie umgiebt, um so greller die Einseitigkeit, mit der sie gestiegen, hervorleuchten läßt. Rasch werden sie denn jetzt gestürzt; doch nicht wie der Stein bleiben sie todt am Boden liegen, nein! mit erneuerter Kraft, mit reicheren Sätzen beginnen sie neu lebendiges Steigen. Auch der Satz des selbstgewissen Denkens vollzieht seine Bahn. Eine Fülle philosophischen Interesses wird erweckt. Aber in seiner einseitigen Form, als reines Denken, erhebt sich das neue Princip zuerst; und höher und höher steigt es in dieser Einseitigkeit, bis es endlich in Schelling und Hegel sich ganz übergipfelt und auszuführen vermeint, was Cartesius wollte. Denn während Cartesius Gott und die Welt durch sein reines Denken zu begründen sich bemühte, in der That beides aber nur als angeborne Ideen aus seinem Ich entwickelte, so geschieht bei Schelling und Hegel der Versuch, diese Ent-

wickelung Gottes und der Welt nicht aus angebornen Ideen, sondern durch die bloßen Gesetze der Denkbewegung des eigenen Ich sich verwirklichen zu lassen. Haben wir nicht in diesem aufsteigenden Gedankengang von Cartesius zu Hegel eine Aehnlichkeit mit jenem Stein, der in Trägheit die Wurfrichtung beibehält, bis neuer Anstoß dieselbe ändert?

Die Prätensionen aber, mit welchen Schelling und Hegel auftraten, mußten um so auffallender erscheinen, als sich gerade bei Beiden die Macht der Zeit, die Gebundenheit an äußere Anschauungen am Leichtesten aufweisen ließ. 1791 bemerkte Aloys Galvani, Anatom und Physiker in Bologna, daß die Schenkel eines secirten Frosches sich bewegten, wenn sie mit zwei Stücken verschiedenen Metalls berührt wurden. Er glaubte dabei die Entdeckung einer thierischen Electricität gemacht zu haben, und hielt die Muskeln für deren Sitz. Sein Landsmann Alexander Volta wies aber nach, daß die Erscheinung nicht auf einer thierischen Electricität beruhe, sondern in der Berührung der beiden ungleichen Metalle ihren Grund habe; von einer thierischen Electricität zu reden, sei daher unrichtig; es sei eine Berührungselectricität, im Gegensatz gegen jene Reibungselectricität, die bei der Siegellackstange oder der Electrisirmaschine durch Reibung auftrete. Die Eigenartigkeit der Erscheinung erregte die Aufmerksamkeit aller Gebildeten; man machte den Streit beider Männer zum eigenen, sprach von galvanischer und von volta'scher Electricität. Daß beides dasselbe, daß Galvani in der Annahme einer thierischen Electricität irrte, darin kam man bald überein. Für die Wissenschaft ward erst etwa 50 Jahre später durch DuBois-Reymond die Thatsache electrischer Strömung im thierischen Körper nachgewiesen. In jener Zeit aber des ersten Aufmerksamwerdens auf diese galvanischen Erscheinungen, da gab es der Wundervorstellungen über diese so geheimnißvoll wirkenden Kräfte des Magnetismus und der Electricität unendlich viele. Diese Kräfte schienen den früher gesuchten Stein der Weisen

ersetzen zu können. Gesundheit, Orakelsprüche, Wahrheit sollten unter ihrem Einflusse gefunden werden, und in den Kreisen des Materialismus, wie in denen des Pietismus fanden die Künste eines Mesmer, eines Cagliostro das gleiche verwundernde Anstaunen. Von Indifferenz, von Polarität war alles erfüllt, und Schelling hatte nichts Eiligeres zu thun, als das ganze Werden der Welt unter dem Bilde eines großen Magneten aufzufassen. Das ewig Eine Urwesen des Alls, die Indifferenz, faßt nach ihm die Gegensätze in sich und entzweit sich in die beiden Pole, Stoff und Geist. Hegel dagegen meinte die größere Weisheit entdeckt zu haben, wenn er Gott, Welt und Geist als einen Kreislauf betrachtete, Stoff und Geist als die Pole eines electrischen Stromes.

Gerade dadurch aber, daß beide Männer so entschieden sich von dem Zeitgeist gefangen nehmen ließen, daß sie Entdeckungen im Gebiet der Naturwissenschaft zur Grundlage nahmen und ihre Erklärung bis ins Einzelste versuchten, gerade dadurch stellten sie um so nackter die Thatsache zu Tage, daß es für den Menschen unmöglich ist, aus dem reinen Denken heraus etwas von der Welt auszusagen, und daß der Mensch stets erst aus der Außenwelt, durch Erfahrung oder Induction das Vorhandene in seine Innenwelt aufnehmen muß. Je nackter gerade bei ihnen, welche Naturerscheinungen zu Grunde legten und doch aus dem Ich die Welt zu construiren behaupteten, der Widerspruch zwischen reinem Denken und thatsächlichem Geschehen sich erwies, und je schärfer daher die Nothwendigkeit erkannt wurde, erst die Natur zu beobachten, ehe man von ihr spräche, desto schärfer erhob sich jetzt ein Widerstand gegen das Verfahren des reinen Denkens und es wandten sich die Geister der Naturforschung, der Naturbeobachtung zu. Um so mehr griff diese Denkthätigkeit um sich, als gerade durch die Naturwissenschaft Thatsachen, Gesetze festgestellt wurden, welche Entdeckungen und Erfindungen häuften und häuften. Und je rascher bei diesen Entdeckungen die Wahrheit des Wissens,

d. i. die Uebereinstimmung des Denkens mit dem in der Außenwelt Geschehenden erkannt werden konnte, um so freudiger und allgemeiner wurde die Berechtigung dieses Forschens jenem reinen Denken gegenüber festgehalten und vertheidigt. Mehr und mehr sprach man sich dahin aus, daß das Philosophiren ein nebelhaftes und zweckloses Bemühen wäre. Man sprach sich so aus, weil man irrthümlich meinte, alles Philosophiren müsse in der Weise des reinen Denkens einhergehen.

So schwand der Sinn für Philosophie; und jene Zeiten, wo sogar Dienstboten, ein Diener Schillers, als er bei ihm zu wachen hatte, Kants Kritik der reinen Vernunft zur Hand nahm, um während der Zeit des Wachens sich zu unterhalten, sind lange vorüber. Verhältnißmäßig wenig Uebriggebliebene hegen die jetzt verspotteten Studien weiter, und im Unmuth über den nur auf Erforschung des sinnlich Wahrnehmbaren gerichteten Geist der Zeit klagen sie über Entartung und Materiellwerden der Welt.

Fürchten Sie nicht, daß ich diese Klagen hier fortsetzen werde. Bin ich doch für solche Klagen ein zu großer Freund der Naturforschung, als daß ich gerade in der vorherrschenden Geistesrichtung eine Entartung des Geistes sehen könnte. Freilich habe ich selbst zu oft das Mißgefühl empfunden, vorherrschende Geistesströmung in mir zurückdrängen zu müssen, weil ihr von außen, statt der Nahrung, zeitströmend verspottende Phrasen entgegentönten. Deshalb trete ich zwar entschieden der Behauptung bei, daß der Sinn für freie Speculation, für eine Betrachtung, welche Gott, Welt und Menschen verknüpfen will, abhanden gekommen ist, daß man sich mit Gott gar nicht, mit dem Menschen nur nach seiner sinnlichen Beschaffenheit beschäftigt, daß eben das sinnlich Wahrnehmbare, die Natur, der fast einzige Gegenstand der Denkthätigkeit ist. Aber diese Untersuchung erfordert eine zu lebendige Anspannung der Geisteskräfte, als daß diese durch solche Thätigkeit gelähmt werden könnten, als daß man solche Beschäftigung Entartung des Geistes nennen könnte.

Nur gegen die Art und Weise, in welcher die Naturwissenschaft heute betrieben wird, ist anzukämpfen, da sie in ihrer nüchternen Engsinnigkeit die Spuren jener Einseitigkeit an sich trägt, mit welcher sie aus dem Kampfe gegen das reine Denken heraustrat. Aber jenen nüchternen Engsinn, der nur das als existirend annehmen will, was er sinnlich wahrnimmt; jenes Reden, das da meint eines Gottes nicht zu bedürfen, wenn man Naturgesetze auffinden will, vermag ich im Ganzen und Großen nicht als einen Abfall vom Idealen zu schelten; ich erkläre dies Reden als die Folge des Gesetzes der Trägheit im Leben des Geistes.

Des Menschen Geist ist träge, wie der Stoff, an dem er lebt; er braucht wie der, der Zeit, um sich an neue Ordnung zu gewöhnen, und deshalb ist es ihm auch nicht vergönnt, gleichzeitig zwei Gegenstände mit gleicher Kraft zu erfassen. Er wird erst den Einen ergreifen und dann den Andern.

Wir finden in der körperlichen Welt, daß Ursache und Wirkung nie gleichzeitig stattfinden, daß eine Kraft, welche einen Körper bewegen soll, eine gewisse Zeit braucht, bis die Bewegung eintritt; eine Zeit, die bei kleiner Last klein, bei großer groß ist; so daß, um ein Beispiel erläuternd zu geben, Arago in seinem Leben Carnots jenen berühmten Ausspruch des Archimedes: „Gebt mir eine Hebelstange und einen Stützpunkt außerhalb der Erde, so will ich allein mit dem Druck meiner Hand die große, schwere Erde bewegen!“ dahin ergänzt — „gewiß kann er es; aber erst nach vierzig Millionen von Jahrhunderten ununterbrochenen Druckes wird die Verrückung kaum eine Haardicke betragen.“

Diese Ungleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung nehmen wir auch im geistigen Leben überall wahr. Hierher einschlagende Beobachtungen werden namentlich auf Sternwarten gemacht, wo die kleinsten Zeittheilchen schon einen großen Werth haben; die Sinneseindrücke brauchen Zeit, um zum Bewußtsein des Ich zu gelangen. Von zwei Observatoren der Greenwicher Sternwarte

notirte der eine den Durchgang der Sterne durch den Meridian stets um eine halbe Secunde später als der andere, und mußte deshalb seine Stelle aufgeben. Ebenso ist bemerkt, daß der Astronom nie vermag, vollkommen gleichzeitig mit der Wahrnehmung des Auges auch den Schlag des Pendels mit dem Ohre zu vernehmen; er vernimmt ihn später oder eilt ihm in der Phantasie voraus. Der Astronom Bessel erklärt dies dadurch, daß man streng genommen nie gleichzeitig zwei verschiedene sinnliche Wahrnehmungen machen könne. Der Astronom Nicolai erklärt diese Ungleichzeitigkeit durch die verschiedene Schnelligkeit, womit Gesichts- und Gehörs-Eindrücke uns zum Bewußtsein gelangen; er folgert daraus, daß die Wechselwirkung zwischen Sinnesorganen und Bewußtsein nicht momentan seien. Es wird sicher beides stattfinden; aber diese Ungleichzeitigkeit von Vorgängen, die wir beim Bewußtwerden einer Empfindung beobachten, sie macht sich überhaupt geltend in der Thätigkeit des aufmerkenden Geistes. Die Aufmerksamkeit ist nicht im Stande, gleichzeitig zwei Fragen gleich starker Spannung zu umfassen, im Brennpunkte gleichsam, festzuhalten; wenn dies auch nicht hindert, daß noch gleichzeitig im Felde der Aufmerksamkeit die verschiedensten Fragen geringerer Spannung vorhanden sind. Diese schwächeren dienen zur Orientirung über die Hauptfrage, ähnlich wie beim Sehen die auf den gelben Fleck der Netzhaut fallenden Strahlen directes Sehen liefern, während die danebenfallenden Strahlen nur ein indirectes Sehen, nur ungefähre Kenntniß der Formen liefern und das Orientiren befördern.

Neben dieser Unfähigkeit nun der gleichzeitigen Erfassung von Verschiedenem findet auch die Ungleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung statt. Wir Schulmeister wissen das am besten. Wie oft nicht muß die beste Ursache, der begabteste Lehrer, Zeit und wiederholende Ausdauer nöthig haben, um die zu bearbeitende Vorstellungsmasse des Schülers zu bewegen! Wie muß er seinen Stoff bald von dieser, bald von jener Seite beleuchten, um

einen Stützpunkt, ein Interesse zu finden, von wo aus es ihm möglich wird, die Vorstellungsmasse des Schülers zu erregen, so daß er den neu gebotenen Vorstellungskreis in sich aufnimmt. Dies ist so bekannt, daß es überflüssig scheint, davon zu reden; und doch, wie oft nicht läßt man dies Gesetz der Trägheit im Geistesleben außer Acht! Wie oft nicht verfallen gerade Aerzte, sobald sie als Philosophen auftreten, in den Fehler, dies Gesetz der Trägheit außer Acht zu lassen, und zu meinen, um jahrtausendalte Vorstellungen zu vertreiben, genüge, wie bei einer Leibesverstopfung ein Glas Bittersalzlösung, so auch hier ein einziges mit überzeugender Selbstgewißheit geschriebenes Gegen-Capitel. Dabei trifft sie denn noch oft das Mißglück, daß, wenn sie eine Vorstellung, z. B. die der Lebenskraft, durch drastisch komische Reizmittel abgeführt zu haben behaupten, sie das Abgeführte unter dem fremdländischen Namen „formbildendes Princip" wieder eingeben. So Büchner gegen Liebig, Kraft u. Stoff. Vorr. z. IV. Aufl.

Wie oft nicht wundert man sich darüber, daß ein Mensch, der fünfzig Jahre lang als Heide gelebt hat, dann, wenn er nach einem sechswöchentlichen Unterricht, oder auch nach einem jährigen Cursus in christlichen Ideen, getauft wurde, daß dieser Mensch dann nicht überall als Christ sich zeigt, sondern daß seine altgewohnten Anschauungen, Sitten und Gebräuche immer wieder durchbrechen, daß es eben der Zeit braucht, bis es dem Ich gelingt, die altgewordene Ideenverbindung an allen Punkten mit der neuen zu befruchten! Ja das ganze Mittelalter ist ein Beweis für die Langsamkeit, mit welcher in ganzen Völkermassen vorhandene Vorstellungen, Sitten und Gebräuche umgebildet werden durch neue bewegende Ideen. Es ist hier nicht der Ort, auf den Zwiespalt einzugehen, der uns bei diesem Ideenkampf im Mittelalter überall im Leben hervortritt. Nur auf Eines möcht' ich hier hinweisen.

Die Kirchenväter glaubten rasch zum Ziel zu gelangen, wenn sie die heidnischen Götter als Teufelswerk hinstellten und alles

Denken daran, alle Sculptur verboten. Statt umzubilden, wie Paulus, jenen unbekannten Gott der Athener in den bekannt zu machenden, verdrängten und verwarfen sie alles. Aber das Volk gestaltete das Verdrängte zu Hexen, Teufelinnen um, und hielt sie fest, bis dann in der heiteren Dichtung die Götter Griechenlands wieder fröhlichen Einzug hielten, und mit der Erkenntniß, daß auch die Heidenvölker Religion gehabt hätten, zugleich bei den Gebildeten sogar die Klage erweckt wurde, daß durch das Christenthum so heiter schönes Leben Olympischer Götter verdrängt worden sei. — Dem deutschen Volke zumal raubte man seine nationalen Sagen und die idealen Gestaltungen seines mythologisirenden Geisteslebens, in der Meinung, es rascher zu einem christlichen Volke zu machen. Und fast schien es zu gelingen, es mit der ausländischen Speise aus Griechen und Lateinern heranzubilden; aber es blieb ein Volk, das nur in die Fremde blickte, ein Volk ohne Achtung vor heimischer Sitte, ohne Selbstgefühl urwüchsiger Kraft und selbsteigenen Adels. Da brachte die Sturm- und Drangperiode die Rückkehr zur Natur, zum Urwüchsigen; Klopstocks Bardenlieder führten ein in die Freude an den Tagen der Kindheit und deren Erforschung. Mächtiges wurde seitdem entdeckt und ins Bewußtsein aufgenommen. Die Erkenntniß des Werthes des urwüchsig Deutschen erweckte die Freude an heimischer Geistesentfaltung, mit ihr die Selbstehre und das Vertrauen zu politischer Thatkraft.

Es wird nie das Alte durch das Neue verflüchtigt; Umbildung, Befruchtung allein findet statt, und zwar im trägen Laufe der Zeit. Dazu kommt denn noch, daß die aufmerkende Thätigkeit stets eine einseitige ist, daß sie stets nur einen Gegenstand nach dem andern der befragenden Untersuchung unterwerfen kann. Da verharrt denn der Mensch zu leicht in der einen Fragethätigkeit. Es richtet der Eine seine Aufmerksamkeit auf die Speculation, auf die Auffindung des Aehnlichen, des Gleichen in den verschiedensten Erscheinungen; der Andere hat nur Sinn für In-

duction, für Aufsuchung und Zusammenhäufung neuer Erscheinungen. Es ist eine Arbeitstheilung, welche durch dieses Unvermögen des Geistes herbeigeführt wird, wobei aber die Erforschung des Einzelnen nur gewinnen kann.

Bei dieser Schwierigkeit, beide Fragethätigkeiten mit gleicher Kraft in der Aufmerksamkeit festzuhalten, werden sich die Menschen stets scheiden in solche, welche der Philosophie, und solche, welche der Erfahrung nachgehen. Und wie die Menschen, so scheiden sich auch die Zeiten; auch sie theilen sich in die Arbeiten. Je nachdem in ihnen die Hauptmasse der Fragenden nach dieser oder jener Seite gerichtet ist, je nachdem sehen wir in ihnen idealistische und realistische Strömungen vorherrschen. Es ist kein Abfall von Ideen, welcher den Wechsel vom Einen zum Andern veranlaßt. Im Gegentheil: der Unmuth über das Mißlingen, oder gar das Verzweifeln an dem Gelingen einer im reinen Denken verharren wollenden Philosophie, wie es Schelling und Hegel so hoch behaupteten, trieb zu einer anschaulich erfolgreicheren Geistesthätigkeit; und die Freude an dem Gelingen inductiver Entdeckungen ließ bald das Feld der Speculation brach liegen. Das war kein Abfall von Ideen. Es war nur der Sturz des einseitigen Flugs vom reinen Denken. Aber nun machte sich das Gesetz geltend, daß jede Geistesthätigkeit mit völliger Sicherheit nur Ein Ziel zu Einer Zeit verfolgen kann; und so setzte sich allmählig an Stelle der einseitigen Strömung des reinen Denkens der einseitige Strom der reinen Erfahrung fest, mit seiner Verwerfung des die Erfahrung beherrschenden Denkens und der das Einzelne verknüpfenden Philosophie. Denn da, nach Lazarus' Gesetz der Apperception, wir die Dinge stets nur so anschauen, wie sie von den in uns herrschenden Vorstellungsmassen aufgefaßt werden, und da hierbei fast stets, sogar wider Willen, eine Umbildung des Angeschauten entsteht, so ist klar, daß auch die Männer der Induction mit vorgefaßten Vorstellungsmassen, d. i. mit Vorurtheilen, die nach Schellings und

Hegels Zeiten erscheinenden Schriften der Philosophie erfaßten; daß sie meinten, in diesen nur das längst Verworfene wiederzufinden. Und da zur Zeit der Bildung inductiver Anschauung in Deutschland es nur jene Speculation des reinen Denkens gab, so sehen die Männer der Induction, appercipirend, vorurtheilsvoll, überall nur diese einseitige Richtung und meinen, die Philosophie überhaupt sei ein abgethaner Standpunkt, weil die Philosophie des reinen Denkens als unhaltbar sich erwies.

So meinen die Männer der Induction und wissen nicht, daß jenes Princip des selbstgewissen Denkens, als es aus seinem einseitigen Fluge zum Fall gebracht worden, nicht liegen blieb, sondern wie ein Antäus neu gekräftigt von der Erde sich hob zu neuem Steigen. Es erkannte die Nothwendigkeit, Wurzel zu schlagen auf irdischem Boden, verwarf daher die Lehre der Alleinseligmachung durch das reine Denken; aber zugleich tritt sie mit Entschiedenheit auf gegen die vom Strome der Zeit behauptete Lehre der Alleinseligmachung durch die reine Erfahrung.

Sehen Sie jetzt, weshalb ich von Ihrer Blindheit zu reden wagte? Beharrend in Ihrer inductiven Geistesthätigkeit, vorurtheilsvoll appercipirend das von philosophischer Seite Ihnen Gebotene, blieben Sie blind und erkannten nicht den Fortschritt im Leben der Philosophie. Sie wissen nichts vom Neuen und wiederholen stets nur spöttelnd Sätze von Schelling, Oken und Hegel.

Sie werden sicher den Vorwurf der Blindheit nicht übel aufnehmen, da ich das Blindsein zugleich zu begründen suchte auf naturwissenschaftliche Weise, durch das Gesetz der Trägheit. Ich fürchte im Gegentheil hier von den Freunden des freien Denkens der Rohheit beschuldigt zu werden, weil ich beim Leben des Geistes von einem Gesetze rede, das bei jedem Stein zu beobachten ist, der in die Hand genommen wird, oder der so roh war, im Fluge den Schädel eines feinzierlichen Menschen einzuschlagen. Aber kann das Gesetz für diese Rohheit? — Jenes

Gesetz, wonach jeder Körper in dem Zustand verharrt, in den er einmal gekommen und nur durch äußere Einwirkung wieder in anderen Zustand hinein gebracht werden kann, hat man Trägheitsgesetz genannt in Analogie mit dem Menschenleben, wo Trägheit; Faulheit jener Zustand des Menschen genannt wird, in dem er sich langsam oder gar nicht zu Handlungen entschließt und deshalb in dem einerleien Zustand lange verharrt. Wenn nun jetzt dies Gesetz der Steinbewegung wieder rückwärts aufgenommen wird, oder erkannt wird als geltend auch in der Geistesbewegung: ist das Rohheit? Und wenn ein Gesetz der Natur als wirklich allgemein giltig anerkannt ist, und somit nachgewiesen wurde, daß es ein im All Existirendes, von der ewigen Urkraft gewirktes, ein von Gott gewolltes ist: ist da von Rohheit der Naturgesetze zu reden?

Ich sprach von Gott; dies nöthigt mich, eines anderen, wahrscheinlichen Einwandes zu gedenken. Man wird sagen, dies Verharren des Menschen in einem einseitigen Zustande sei kein göttliches Gesetz; es sei nur die Schuld Adams, sei nur Folge der Erbsünde, daß die Menschen so träg zum Guten sind. Indeß nach derselben Lehre erschien Christus und sühnte die Schuld Adams. Und so wird es wohl erlaubt sein, dafür zu halten, daß durch diese That Christi die Menschen, lebend in der Treue zum Ueberwinder, die verlorene, freie Sebstbestimmung zum Guten wiedergewannen. Und da der Mensch, als relative Persönlichkeit, der Wahrheit der schlechthinigen Persönlichkeit Gottes nachstreben muß, also ein sich entwickelndes Wesen war und ist, so ist hiermit auch der Mensch zu allen Zeiten ein von Selbstbestimmung zu Selbstbestimmung, von Handlung zu Handlung fortschreitendes Wesen gewesen. Zu allen Zeiten mußte er von einem Zustande der Selbstbestimmung in den der andern übergehen; jedes Ausführen einer That bedarf aber eines Entschlusses, um das Gewußte und Gewollte zur Ausführung zu bringen. Da nun das Ich nach jeder Selbstbestimmung in einem andern Zu-

stand sich befindet, so kann man sagen, es kostet Kraft, um das Beharrungsbestreben des Einen Zustandes zu überwinden und in einen Andern überzugehen. Wo Freudigkeit zur That und Freiheit des Wissens zusammengehen, da wird auch die Selbstbestimmung zur sittlichen That eine leichte sein, die Kraftanstrengung kaum verspürt werden. Wenn aber bei Freudigkeit zur That das Wissen ein getrübtes ist, da wird auch die Kraftanstrengung um so schwerer empfunden werden. Und so ist es im Leben zu oft. Das persönliche Wissen des sprachlich oder begrifflich sich entwickelnden Menschen ist stets zugleich ein individuelles, ein von Kindheit, Lebensstellung und dem Strom der Zeit abhängiges. Nicht die unendliche Wahrheit hat er begrifflich erfaßt, sondern nur einen Theil. Das übrige sind Vorstellungen, die so gut wie die Begriffe auf sein Handeln bestimmend einwirken können. Diese individuelle Gedankenmasse ist es, welche die Gesammtrichtung des Ich bestimmt, und wenn das Ich auch fähig ist, sich aus dieser Richtung herauszureißen, so wird doch jeder, der im Leben diese Aenderung, dieses Einleben in eine neue Bahn in sich erfuhr, den Widerstand kennen, den die seither im Vordergrund seines Bewußtseins stehenden Vorstellungsmassen den neu auftauchenden entgegensetzen. Wetterfahncharactere, die den Mantel beliebig nach dem Wind drehen, giebt es freilich, aber ich darf wohl hier vorzugsweise von Denen reden, die es treu und streng mit Wahrheit und Handlung nehmen.

Wer, statt von der Seite der Naturforschung, von jener des reinen Denkens in die Philosophie übergeht, der wird statt von einem Gesetz der Trägheit lieber von dem des Sichgleichbleibens oder von dem der Identität reden, wonach A = A, wonach jedes Ding sich selbst gleich ist und sich selbst gleich bleibt, wenn nicht äußere Umstände es beeinflussen, es zu einem Andern machen. Das ist einerlei. Mag man nun lieber von Trägheit, von Beharrungsvermögen, von Sichgleichbleiben, von Identität reden. Durch den Namen wird die Sache nicht geändert. Nur

scheint es mir nicht ganz unzweckmäßig, gegenüber jenem häufigen wegwerfenden Urtheil, daß die Philosophie in selbsterfundenen Gesetzen sich bewege, den Empiristen zu zeigen, daß dasselbe Gesetz hier wie dort seine Berechtigung hat, daß nur die Terminologie, der Name verschieden ist. Und da nun einmal heutzutage das Vorurtheil gegen philosophische Ausdrücke herrschend ist, so finde ich in der Anlehnung an die Ausdrücke des Empirismus die Brücke, um aus diesem wieder in die Philosophie überzuführen.

Oder wird der Geist zum Stein, wenn wir sagen, beide sind träge, voll Beharrungsvermögen? Nimmer! Der Stein wird immer dem äußern Anstoß folgen, willenlos, mit einer von unserem Geist vorauszuberechnenden Sicherheit; aber der Mensch wird lieber freudig alle Folterqualen und Gräuel der Inquisition über sich ergehen lassen, als einen Zustand seiner Geistesrichtung zu verlassen, wenn sein Ich der Treue zu dem Fürwahrgehaltenen nicht entsagen will, wenn er in die Aenderung der Geistesrichtung nicht einwilligen will. Der Stein wird nie vermögend sein, selbst eine Aenderung seiner Bahn zu bestimmen; aber der Mensch, das sprachbildende, begriffentwickelnde Vernunftwesen, wird in seinem Inneren stets das Gefühl der Unzulänglichkeit, der unvollkommnen Wahrheitserfassung empfinden, und dadurch stets in sich selbst den Trieb haben, höhere Bahnen zu erlangen. Je freier im socialen Leben die einzelnen Ich mit andern zusammenkommen, desto reger, frischer wird der Trieb zum Fortschritt, denn desto tiefer wird die Unvollkommenheit der eigenen, vereinzelten Anschauung empfunden. Dagegen je gehinderter der Verkehr, je zurückgezogener der Einzelne in engbegrenztem Anschauungskreise sich bewegt, desto schwächer wird das Gefühl des Unvollkommenen, desto träger und zäher der Trieb der Beharrung. Das aristotelische Maaßhalten muß natürlich auch hier seine Anwendung finden. Der bloße eisenbahnrasche Verkehr wird nur Oberflächlichkeit und Blasirtheit erzeugen. Das Gesetz der Be-

harrung ist das conservative Element im Leben des Geistes; es wehrt schnellfertigem Wechsel der Vorstellungen und gestattet es, bei der begrifflichen Ausbildung einer Vorstellung mit Geduld und Aufmerksamkeit dabei zu verweilen.

Daß dies Verweilen ein zu langdauerndes und Einseitigkeit erzeugendes, den Fortschritt hemmendes werden kann, das ist klar. Ja gerade diese Thatsache veranlaßte uns, von dem Gesetze zu reden. Wollte ich Sie doch nur auf Ihre Blindheit aufmerksam machen, darauf, daß Sie, beherrscht vom Gesetze der Trägheit, untergegangen im Strome der Zeit, nicht wissen, gegen was Sie reden. Sie eifern gegen die Speculation und wissen nicht, daß alle materialistische Weltanschauung, alles empirisch naturphilosophische Studium auch nur Speculation ist. Sie verwerfen die Philosophie und wissen nicht, daß das, was Sie verwerfen, nur eine einseitige Form derselben war, die längst nicht mehr existirt, insofern eine neue Methode der Philosophie sich längst schon blühend und sprossend erhob. Sie verwerfen die Philosophie und wissen nicht, daß das, was Sie treiben, auch nur Philosophie ist, denn es ist ein denkthätiges Verknüpfen des Einzelnen unter das Allgemeine. Wenn die Ursache Ihres blinden Verwerfens die richtige ist, so ist Ihnen das Mittel zur Heilung in die Hand gegeben. Erheben Sie sich über den Strom der Zeit, und Sie werden erkennen, daß Auge, Ohr, Nase, Mund, Gefühl wohl die Mittel sind zur Erkenntniß des Seienden, aber nimmer die letzten Entscheidungsgründe der Wahrheit abgeben! Mit dieser Erkenntniß aber des selbstgewissen Geistes, der die Außenwelt auffassend beherrscht, wird sich Ihnen zugleich eine solche Weite des Blickes darbieten, daß es Ihnen unbegreiflich werden wird, wie Sie es so lange in den Fesseln des Engsinns oder der rein sinnlichen Anschauung aushalten konnten!

II. Verachtung der Philosophie in Folge des Trägheitsgesetzes.

Lassen Sie mich nun zu Anderem übergehen. Ich will inductiv, d. h. aus der Erfahrung, Einwände gegen die Philosophie aufnehmen. Einwände, von denen leicht zu zeigen ist, daß sie nur dem Gesetz der Trägheit gemäß festgehalten werden, und welche somit veraltet oder ungerechtfertigt sind.

Haben Sie nicht selbst schon gedacht oder gesagt: „Wozu die Zeit vergeuden mit Philosophie, mit dem Studium der Logik? Wer einen gesunden Verstand hat, der bringt schon von Haus aus ein vernünftiges Denken mit und braucht nicht erst zu studiren, wie zu denken ist; und überhaupt die Aufstellung der Syllogismen, der Schlußfiguren hat nie zur Entdeckung einer Wahrheit geführt."

Ist nun der Einwand ein berechtigter? Er faßt die Philosophie nur als Denklehre auf; und so wurde sie in der That von Hegel aufgefaßt. Nach ihm war die ganze Naturentwickelung gleichsam angewandte Logik, sie vollzog sich nach den Gesetzen seiner Denklehre. Zur Zeit des Sturzes der Hegelschen Philosophie war man daher berechtigt, in der Philosophie nur Logik zu sehen; aber wer auch heute noch meint, daß in der Philosophie nur Logik getrieben werde, der beweist nur, daß er dem Gesetz der Trägheit gemäß etwas annimmt und gewohnheitsmäßig fort und fort nachspricht, was längst seine Bedeutung verloren hat. Der neueren Philosophie allumfassendes Streben ist das Verwirklichen des Menschen zu reiner und voller Menschlichkeit. Der Mensch will durch sie selbstgewiß werden des ihn Umgebenden, er will Gott, Welt und Menschen begrifflich erfassen, um danach all sein Thun und Leben zu bestimmen. Es wird also hiernach die Philosophie nicht durch Logik allein ausgefüllt. Logik giebt nur die Methode, mittelst welcher der erkennende Mensch das ihn Umgebende prüft und in Zusammenhang zu bringen versucht.

Ist nun dieser Theil der Philosophie, die Denklehre, überhaupt etwas Zeitvergeudendes? — Zwei Thätigkeiten bewegen den erkennen wollenden Geist: die des Unterscheidens und die des Verknüpfens der Dinge. Jener entspricht die Induction, dieser die Deduction oder Speculation. Dies sind die beiden Methoden, von welchen bereits im vorigen Vortrage die Rede war, und mittelst welcher das Seiende erkannt und in Verbingung gesetzt wird. Die Induction oder Erfahrung entdeckt das Schnabelthier; die Deduction oder Speculation giebt dem neuen Thiere seine Stellung im System, indem sie das neue mit dem Organisationstypus der Säugethiere und Vögel zusammenstellt und ihm hier oder dort seine Stellung ertheilt. Durch Induction ermittelt der Franzose Picard die Größe eines Erdmeridians. Der Engländer Newton benutzt diese inductive Thatsache der Größe der Erde bei seiner Speculation, ob Stein und Mond nach demselben Gesetze fallen, und findet das Gesetz der Schwere, als gleichmäßig geltend in den Körpern der Erde und denen im fernsten Himmelsraum. Der Däne Oerstedt beobachtet inductiv, daß die Magnetnadel sich bewegt in der Nähe eines electrischen Stromes. Was haben aber Magnetismus und Electricität mit einander gemein? Es ist Speculation, die in beiden ein gleiches Princip ahnt und zu begründen sucht; doch noch kein Newton war, der hier das Analoge feststellte.

Haben nun die beiden Denkthätigkeiten der Induction und Speculation nichts Gemeinsames? Das durch Wahrnehmung inductiv ins Bewußtsein Aufgenommene wird überhaupt nur durch ein Unterscheiden wahrgenommen, und die Bezeichnung desselben geschieht durch ein Urtheil. Das aufmerkende Ich nimmt etwas wahr: „Das ist ein Thier!“ ruft es aus, wenn auch schweigend. Es hat also unterschieden, d. h. es hat das aus der Außenwelt heraustretende und angeschaute Bild zu jenen früheren Anschauungen, die der jetzigen gleich sind, zusammengestellt; es stellte Gleiches zu Gleichem, erkannte das Gleiche wieder. Und sein Ruf:

„Das ist ein Thier!“ spricht dies Urtheil der Gleichheit des jetzigen Bildes mit früheren aus, somit auch seinen Unterschied, seine Ungleichheit, z. B. von Steinen. Denken wir uns, dem angeschauten Thiere würde als Erklärung beigegeben: Das ist ein Kameel, ein lastentragendes Thier aus Arabien. Beruhigt sich dabei das unterscheidende Ich? Ja, das des gesunden Menschenverstandes in der Regel; der wissenschaftliche Verstand urtheilt weiter: das Kameel hat zwei Hufe, keine Afterhufe, es hat Eckzähne, keinen Stirnfortsatz u. s. w., und so durch fortgesetztes Urtheilen gelangt das Ich endlich zur Erkenntniß des Kameels; es begreift die Summe der Urtheile oder Merkmale in sich, oder wie man sagt, es gelangt zum Begriff dieses Thieres. Aber genügt zum Begriff die „Summe“ der Urtheile? Wenn wir sagen wollten: das Kameel ist vierbeinig, groß, mit langem Hals, röthlich braun u. s. w., so wären das auch Urtheile, und in der That fallen sie dem gesunden Verstand hauptsächlich in die Augen; aber es sind Urtheile, die bei vielen anderen Thieren ebenfalls gelten; und Jemand, der von einem Thiere mit solchen Eigenschaften hört, könnte sich dabei ebenso gut ein Crocodil oder eine Giraffe vorstellen. Es ist daher nöthig, die Aufmerksamkeit gleich in die richtige Fährte zu lenken. Dies geschieht dadurch, daß wir, um den Begriff einer Vorstellung zu gewinnen, die von ihr auszusagenden Urtheile in einer bestimmten Ordnung vorführen; oder wie man dem Kunstausdruck gemäß sagen kann: Die Aufzählung der Urtheile hat zu geschehen nach der systematischen Ordnung; das Wesentliche zuerst, das Unwichtige zuletzt. Aber diese Systematik, wo steht sie? Können wir sie an den Thieren, wie eine Etiquette, ablesen? Nimmer! Auch hier wird geurtheilt: Das Kameel ist ein Säugethier. Damit sind alle Vögel, alle Crocodile u. s. w. ausgeschlossen. Man urtheilt weiter: Das Kameel ist ein Hufsäugethier und käut wieder. Aber auch das Känguruh ist ein Säugethier mit Hufen, welches wiederkäut. Gehören nun beide an dieselbe Stelle im System? Nein, man trennt sie und

stellt das Kameel, welches keine Beutelknochen hat und vollkommne Jungen zur Welt bringt, zu den Zweihufern oder Wiederkäuern. Das Känguruh dagegen, welches Beutelknochen hat und unvollkommne Jungen zur Welt bringt, zu den Beutelthieren. Wenn wir nun also sagen: „Das Kameel hat Hufe", und „das Kameel ist ein Hufthier", sind dies nicht zwei Urtheile? Gewiß! Aber sind sie nicht auch zwei ganz verschiedenartige Urtheile? Gewiß! und zwar sind sie die Urtheile der zwei Denkthätigkeiten: der Induction und der Speculation. Jenes Urtheil: „Das Kameel hat Hufe" gehört der Induction, der Erfahrung an; unser Ich kann nichts dabei thun, es muß aufnehmen, was die Außenwelt bietet. Das Urtheil aber: „Das Kameel ist ein Hufthier" ist ein Urtheil der Speculation und läßt sich nicht direct am Thiere absehen, denn sonst müßte ich auch urtheilen: Das Känguruh ist ein Hufthier, weil es Hufe hat. Aber wir urtheilen nicht so, denn das Wort, Hufthier, enthält einen Begriff — oder wem dies verständlicher heißt: es bezeichnet einen Organisationstypus. Es umfaßt also mehr als das Eine Merkmal der Hufe. An diesen Begriff oder Typus wird nun das Einzelne gehalten und mit dem Urtheil die Uebereinstimmung des Einzelnen mit dem Allgemeinen bezeichnet oder mit ihm verknüpft. Man kann nun freilich sagen, und hat es auch gethan, es sei nicht nöthig, von einem Urtheil der Speculation zu reden; es gäbe nur Inductionsurtheile; denn es sei gar nicht nöthig, daß ein Begriff vorausginge, man könne ja einfach die Urtheile inductiv aufsuchen und dann alles ordnen. Das ist richtig, und wenn es gilt zu beweisen, daß die Speculation Unsinn wäre und daß Alles auf Induction beruhe, so lassen sich freilich in gefälliger Weise Bücher voll Möglichkeiten schreiben. Die Praxis aber hält sich nicht immer an Bücher, und seit Vater Cüvier die Organisationspläne in die Betrachtung der Naturkörper einführte, da benutzt man einen gefundenen fossilen Zahn, um das dazu gehörige Thier und seine Stellung herauszuspeculiren, und wartet nicht erst ab,

bis man zu dem Zahne den Kopf, Rumpf, die Lebensweise des dazu gehörenden Thieres inductiv auffand.

Das Gemeinsame in der Induction und Speculation ist also, daß in beiden geurtheilt wird. Diese Urtheile sind aber in der Regel nicht direct abzulesen, es müssen bestimmende Gründe, Mittelglieder dabei in Beachtung gezogen werden. Wir sagen z. B., das wiederkäuende Känguruh ist nicht ein Wiederkäuer des Systems, weil es Beutelknochen hat. Ein Urtheil nun, welches durch Mittelglieder gestützt ist, wird ein Schluß genannt. Aber, wie wir früher sahen, daß es kein unbegründetes Glauben, sondern stets nur ein begründetes Wissen giebt, so läßt sich auch leicht zeigen, daß alle Urtheile eigentlich Schlüsse sind. „Dieser Körper ist weiß", dies nennen wir ein Urtheil, es ist aber in Wahrheit ein Schluß; denn der Satz sagt aus: Alles, was eine gewisse Empfindung in den Augen hervorruft, nenne ich weiß; dieser Körper ruft sie hervor, also ist er weiß. Bei dem als Urtheil dastehenden Satze werden die Mittelglieder nicht ausgesprochen, ja es ist sogar gewiß, daß das stets in bestimmter Richtung denkthätige Ich in den meisten Fällen gar keine Zeit hat, auf diese Mittelglieder seine Aufmerksamkeit zu lenken. Dieselben treten daher oft gar nicht über die Schwelle des Bewußtseins, sie sind dem Ich gar nicht gegenwärtig. Wir können dies im gewöhnlichen, wie im wissenschaftlichen Urtheilen täglich, stündlich in uns beobachten; man spricht und denkt in abgekürzten Schlüssen, da man auf die Mittelglieder im Urtheil nicht achtet. Man sieht einen Gegenstand. „Was ist das?" „Das ist ein Thier!" Und der Fragende eilt schon wieder weiter, ohne die begründenden Mittelglieder „weil es ein organischer Körper mit Einer Oeffnung für Nahrungsaufnahme, mit willkührlicher Bewegung und Empfindung", als einen im Augenblick schwerfälligen Ballast für seine Denkrichtung, abwarten zu wollen. Es genügt ihm vollständig die ihm gleichzeitig entgegentretende allgemeine Vorstellung vom Thiere. Diese mit dem Gegenstand

übereinstimmende Vorstellung giebt denn dem denkthätigen Ich auch die Gewißheit, daß das Angeschaute ein Thier ist; denn Gewißheit für den Denkenden hat jederzeit nur das, was er nicht anders denken kann, was die Denknothwendigkeit in sich trägt.

„Der reine Zucker ist weiß", das ist für mich ein nothwendiges Urtheil, weil ich ihn stets als einen weißen von allen übrigen Körpern unterscheiden muß; ich kann mir den reinen Zucker nicht anders als weiß denken, und dieser Gewißheit gegenüber, den Zucker als weiß denken zu müssen, ist es mir einerlei — d. h. gehört es in einen andern Fragekasten —, ob der Zucker von Natur weiß angestrichen ist, oder ob dieses Weiße die Wirkung des thätigen Zuckers ist, der nach meinem Auge Aetherschwingungen schickt, welche in mir jene Empfindung hervorrufen, die ich eine weiße nenne. — Ich bin mir gewiß, daß das Kameel kein Känguruh ist, weil es eine Denknothwendigkeit ist, beide Thiere zu unterscheiden, und man nicht Ungleiches für Gleiches gelten lassen kann. — Diese Urtheile: „reiner Zucker ist weiß", „das Kameel ist kein Kängeruh" lassen bei ihrer Einfachheit keinen Zweifel an der Nothwendigkeit, sie so und nicht anders denken zu müssen, aufkommen. Anders ist es schon, wenn ich sage: „das Kameel ist ein Zweihufer"; hier ist nicht die Nothwendigkeit solchen Urtheils geradezu vorhanden, denn das Kameel hat keine Afterhufe, wie die übrigen Zweihufer; es hat Eckzähne, diese nicht; es hat keinen Psalter, also nur einen dreitheiligen, keinen viertheiligen Magen, wie diese. Wir sehen, es sind Unterschiede genug da, um zu fragen, ob unser Urtheil: „das Kameel ist ein Zweihufer" richtig sei; aber die gesammte Organisation und die Lebensweise des Kameels nöthigen uns gleichsam dazu, trotz dieser Unterschiede das Kameel als Zweihufer zu denken. Wie hier so haben wir überall die Urtheile und Schlüsse zu prüfen, auf ihre Richtigkeit, auf die Gründe, weshalb wir das Urtheil so und nicht anders aussprechen, weshalb wir das Wahrgenommene so und nicht anders denken müssen.

Das seitherige Urtheilen war eigentlich nur eine fortgesetzte Anwendung des Satzes der Identität, A = A. Denn das Kameel ist nur sich selbst gleich und also unterschieden von Hund, Stein, Baum u. s. w.; aber es zeigt auch Gleichheiten mit Gruppen von Körpern; danach ist das Kameel = einem Säugethier, = einem Hufthier, = einem Zweihufer u. s. w. Es ist klar, bei dieser Art des Urtheilens, wo Unterschiede und Aehnlichkeiten ausgesagt werden, werden die Dinge eigentlich nur in ihrer Beziehung zum wahrnehmenden Ich aufgefaßt; und jeder, der die s. g. natürlichen Systeme von Pflanzen und Thieren näher kennt, weiß, wieviel subjective Auffassungen dabei vorkommen. Aber wir können die Dinge auch in ihrer Beziehung zu einander, ohne Bezug auf das wahrnehmende Ich auffassen. Z. B. das Kameel ist ein Thier Arabiens. In welcher Beziehung, welcher Wirkung gegen einander steht das Thier und das Land? Es ist hier die Kategorie der Causalität, die Frage nach Ursache und Wirkung, welche das die Wechselwirkung der Dinge untersuchende Ich Urtheile ertheilen läßt. Offenbar tragen richtige Urtheile, die von der Wechselwirkung der Dinge selbst veranlaßt sind, meist größere Denknothwendigkeit in sich, als Urtheile, die nach dem Satze der Identität gebildet wurden, wobei die subjective Auffassung des Einzelnen oft Täuschungen zuläßt. Daher hier auch mit Recht der Ruhm Darwins, dessen große That es ist, die Systematik in das Gebiet der Causalität übertragen zu haben, so daß man die Formen aus der Wechselwirkung der Dinge erkennen, oder doch die Formen der Wechselwirkung entsprechend finden will. Das Princip ist ausgesprochen, aber verwirklicht ist zur Zeit kaum etwas. Man hat bis jetzt nur subjective, nach dem Satz der Identität gefundene Ansichten als objectiv gültig, als durch Causalität begründet, behauptet.

Der Engländer Hume hatte gesagt, es gäbe keine Causalität in der Außenwelt; es sei nur Gewohnheit der Menschen, von Ursache und Wirkung zu reden. Es war der Deutsche, Kant,

welcher ihm gegenüber nachwies, daß es in der That eine Wechselwirkung in der Außenwelt gäbe; er wies auf die Mathematik hin, die uns Sätze liefert, welche die Denknothwendigkeit in sich tragen. An die Namen Copernicus, Kepler, Galilei, Newton, Laplace u. s. w. knüpfen sich in Wirklichkeit eine große Summe von Sätzen bei denen unser Ich nur sagen kann: „Was kann ich dabei thun?" Es muß sie gelten lassen und als denknothwendige Urtheile in sich aufnehmen. Mit Recht gründete Kant auf dies Vermögen, solche denknothwendige Urtheile bilden zu können, das Dasein eines Ich, das als Vernunft die Außenwelt sich vorstellt.

Aber nicht in der Außenwelt allein herrscht Causalität; sie herrscht auch in uns selbst. Und sobald das Selbstbewußtsein erwachte und das Ich sich abhängig fühlt und weiß, sobald es sich selbst als Ursache von Veränderungen erkannte, da wird es keine Gewohnheit für den Menschen, wie Hume meinte, sondern es ist ihm eine Nothwendigkeit geworden, alles nach Ursache und Wirkung aufzufassen. So nothwendig es dem Menschen ist, die Dinge zu unterscheiden, so nothwendig ist es auch, daß er sie in ihrer Wechselbeziehung, nach Ursache und Wirkung betrachtet. Und eben so nothwendig ist auch, daß der Mensch eine erste Ursache allen Daseins oder Werdens denkt. Der Mensch muß eine erste Ursache, eine Gottheit denken, und hat gar keine Zeit erst zu warten bis ein freundlicher Pfaffe auf den Einfall kam die Gefälligkeit zu haben, ihm den Gedanken eines Gottes vorzudenken. Jeder Mensch erfindet sich selbst einen Gott, weil er ihn denken muß, weil er in der Frage nach Ursache und Wirkung denkthätig sein muß und dabei bis zur ersten Ursache vorgehen muß. Und wenn Idioten das nicht nöthig haben, so beweist dies eben nur, daß sie Idioten sind und nicht nach dem Maaßstabe des gesunden Menschenverstandes gemessen werden dürfen.

Der Mensch muß also einen Gott als erste Ursache denken, weil er alles nach dem Maaßstabe wechselseitiger Abhängigkeit auffassen muß. Neben dieser Nothwendigkeit, eine erste Ursache denken zu müssen, ist es denn eine weitere Frage, ob man diese erste Ursache, als von Ewigkeit wirkende Nothwendigkeit, als ewige Materie, oder als selbstbewußtes Wesen oder als Indifferenz, als Substanz, absolutes Wissen u. s. w. auffassen muß. Diese weitere Frage über die Form der Gottheit, welche man für wahr zu halten hat, ist denn eine Frage des Rechts oder der Begründung. Es ist dem Menschen eine Nothwendigkeit zu einer ersten Ursache aufzuschauen, aber erst seine Gründe machen ihm diese Ursache zu einer Materie oder zu einem persönlichen Gott. Wo rühren nun die Begründungen her? Wir müssen dabei festhalten, daß jeder der an die Frage nach Ursache und Wirkung herantritt, jeder der philosophiren will, bereits eine Sprachwelt voll Vorstellungen, Begriffen, Anschauungen in sich hat. Mag diese Vorstellungsmasse, die er zu der Frage mitbringt klein sein, nur durch Haus- und Schul-Erfahrung gewonnen; oder sei sie größer und beruhe in späterem Alter auf philosophischem Studium selbst. Es ist klar, daß diese Vorstellungsmasse appercipirend wirkt auf die zu untersuchende Frage, und wie wir oben schon ausführten, dem Trägheitsgesetz gemäß, wird Zeit nöthig sein, bis ein neuer Gedanke die vorhandene Masse umbildete.

Dieses Verhältniß ist natürlich von Einfluß bei Begründung der Urtheile, die man bei der Frage nach Ursache und Wirkung fällt. Ein Stein in Magnesia in Kleinasien zeigte die Eigenschaft Eisen anzuziehen; da schloß denn der Grieche Thales: Ein Etwas, das von selbst eine Bewegung hervorzubringen vermag, ist eine Seele; der Magnetstein veranlaßt Bewegung, also ist in ihm eine Seele. Wir sehen, wie Thales bei Bildung seines Urtheils oder Schlusses bestimmt wurde durch die im heidnischen Alterthum vorhandene Vorstellungsmasse. Bei den Be-

griffen von Seele und Geist lag, wie wir früher sagten, die Vorstellung des „Sichbewegens“, „des Bewegung Hervorbringens“ im Vordergrund; und so konnten Steine, Pflanzen, Thiere, Sterne als beseelt erfaßt werden. Ja es schien sogar eine solche Denknothwendigkeit zu sein, alles friedlich kreisende, als Götter aufzufassen, daß Sokrates, Plato, Aristoteles, also die reifste Frucht der heidnischen Philosophie, nicht ablassen konnten über die rohe, mechanische Ansicht eines Anaxagoras zu schelten, welchem die Sonne war, was sie im Christenthum immer galt, unbeseelt, und was sie von Bunsen und Kirchhoff bewiesen ist: eine feurig, flammende Masse. Mit dem Monotheismus des Christenthums hörte die Allbeseelung auf, zugleich aber trat in den Begriffen Seele und Geist die so zu sagen unorganische Vorstellung der bloßen Bewegung zurück, sie machten einer anderen höheren Bewegung Platz: der sittlichen Thatkraft. Seele und Geist werden jetzt festgehalten unter dem Begriffe der Persönlichkeit, als selbstbewußte, selbstsichbestimmende Wesen. Im Gefolge des Christenthums ging diese Begriffumwandlung vor sich und selbst der entschiedenste Freund jener Phrase: das Christenthum hat nichts Neues gebracht; selbst der eifrigste Gegner des Christenthums, welches die heitre Götterwelt der Griechen zerstört und Verdummung gebracht habe — kann sich dem Einfluß dieser Begriffumwandlung nicht entziehen, und es ist ihm unmöglich jenen alten Seelenbegriff festzuhalten, und Magnete, wie Sterne beseelt zu nennen, ihrer Bewegung wegen. Durch den Monotheismus wurde die Natur entseelt, und damit ward es ermöglicht, die Natur, trotz der Annahme einer Gottheit, in ihrer starren Nothwendigkeit zu betrachten, die Wechselbeziehung der Körper, ihr gegenseitiges Kräfteausüben unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen.

Bei dem Aufsuchen des Allgemeinen, des in verschiedensten Erscheinungen Gleichartigen muß natürlich das Ich nach dem Satze der Identität thätig sein und classificiren. Und wie man

das Fallen der Steine und den Lauf der Planeten unter dem Einen Regiment der Schwere zusammenfaßte, so gilt es auch jetzt die übrigen Kräfte zu classificiren. Aber auch hier ist wieder ein Uebergewicht der heutigen Zeit über die alte — wir reden hier mit Harms (Philos. Einleit. S. 69 u. f.) —; man faßte früher die Naturkräfte auf nach äußerer Zweckbestimmung, nach ihrer Bestimmung für das Menschengeschlecht, aber jetzt „beherrscht von dem Gedanken einer allbeherrschenden und nothwendigen Gesetzmäßigkeit“ gelangte man „von einer Astrologie zu einer Astronomie, von der Alchemie zur Chemie“; und indem man nun nach der den Dingen innewohnenden Gesetzmäßigkeit und der den Dingen immanenten Wechselwirkung suchte, gelangte man zu allgemeingiltigen denknothwendigen Gesetzmäßigkeiten.

Machen wir nun den Schluß dieser logischen Betrachtung, so sehen wir, daß wir nur durch Schlüsse zum vollen Begreifen einer Sache gelangen; daß Urtheile abgekürzte Schlüsse sind; daß die Richtigkeit eines Schlusses geprüft werden muß und daß seine überzeugende Kraft, seine Denknothwendigkeit für das Ich, abhängt von den im Ich enthaltenen Vorstellungsmassen, welche ebenfalls wieder der Prüfung zu unterwerfen sind. Wenn nun Logik oder Denklehre die verschiedenen Weisen angiebt, unter welchen Schlüsse gewonnen werden; wenn sie die Prüfungsmittel richtiger Schlußbildung angiebt, ist dann dieser Theil der Philosophie zu verwerfen? das Betreiben der Logik Zeitvergeudung? Man kann mit demselben Recht behaupten, der deutsche Sprachunterricht ist Zeitvergeudung, da jeder von Haus aus die Kenntniß seiner Sprache mitbringe. Aber so gewiß deutsche Sprachstunde nöthig ist, weil sie Gelegenheit bietet in Musterstücken Gedankenstoff und Gedankenform vorzuführen und weil die Grammatik, die von Hause mitgebracht wird, meist die ungenügendste ist, und so gewiß eine deutsche Grammatik von Grimm eine Nothwendigkeit war für die Weiterbildung deutschen Geistes, ebenso gewiß ist Philosophie nothwendig als bil-

dend und bereichernd das rein Menschliche, ebenso gewiß ist Logik nothwendig, weil das von Haus mitgebrachte Denken meist ein unsicheres ist und nicht die Gesichtspunkte entwickeln kann, durch welche die Gewißheit einer Sache, die Denknothwendigkeit derselben für das Ich begründet wird.

Aber ich glaube, daß Sie anfangen, ungeduldig zu werden. Sie wenden ein: „Ja, so meinen wir es gar nicht, wir verwerfen ja nur die Schlußfiguren, die Syllogismen und nennen die Beschäftigung damit zeitwegwerfend." Ganz recht, und ich wußte es voraus, aber ich sprach mit Absicht erst von Anderem, um Sie ungeduldig zu machen. Um so leichter geben Sie mir jetzt zu, daß Ihr Verwerfen der Logik auf Einseitigkeit beruht, da Sie die Logik mit der Syllogistik, der Schlußfigurenlehre als einerlei ansahen. In Wirklichkeit bildet letztere nur einen Theil der erstern. Und da in früherer Zeit nur die Syllogistik als der Hauptheil angesehen wurde, in jetziger Zeit aber diese nur untergeordneten Werth hat, so werden Sie mir wohl zugeben, daß Sie das Verwerfen nur wiederholen, weil Sie in veraltetem Vorwurf in träger Weise vorurtheilsvoll verharren.

Lassen Sie mich nun in Kürze das Eigenthümliche dieser s. g. Schlußfiguren angeben. — Wenn ich sage: der Stein fällt, weil er schwer ist; so bildet der Stein das Subject (S); das Fallen bildet die Aussage, Prädicat (P); die Schwere, der Grund ist der Mittelbegriff (M). Bei einem Schlusse wird aus zwei Urtheilen ein drittes erhalten. Dabei bildet denn das Verhältniß des Grundes zur Aussage (M : P) den Obersatz; das Verhältniß des Subjectes zum Grunde (S : M) den Untersatz, und das des Subjectes zum Prädicat (S : P) den Schlußsatz. Nun kann M, der Grund, vier verschiedene Stellungen einnehmen, so daß es vier verschiedene Modi des Schließens giebt.

I.	II.	III.	IV.
M : P	P : M	M : P	P : M
S : M	S : M	M : S	M : S
S : P.	S : P.	S : P.	S : P.

Aber die Urtheile von denen man ausgeht, können ja allgemein bejahende (A), oder allgemein verneinende (E) sein, oder theilweise bejahende (J), oder theilweise verneinende (O). Je nachdem nun von diesen Urtheilen in den Modis vorkommen, werden verschiedene Schlußfiguren erhalten. Die Namen derselben enthalten zugleich die Art der Urtheile. Z. B. im I. Modus: Celarent = EAE. Im II. Modus: Cesare = EAE; Camestres = AEE. Im IV. Modus: Calemes = AEE. Man hat 19 solcher Figuren aufgestellt. Von Aristoteles rühren die 14 ersten her; Galen fügte noch 5 hinzu. Freilich sprach schon Kant von der leeren Spitzfindigkeit dieser syllogistischen Figuren, aber wir reden doch gern mit Fortlage (Psychologie Band I. S. 227): „Diese Figuren sind lauter Formen der Begründung unserer Urtheile, wie sie die alltägliche Praxis fortwährend bietet. Und es ist keine einzige unter ihnen anzugeben, von welcher nicht ein mehr oder weniger häufiger Gebrauch in der täglichen Lebendigkeit des Räsonnements vorkäme". In jetziger Zeit freilich wo das Zurechtmachen von Fernrohr, Mikroskop, Wage u. s. w. sowie das Beobachten damit die Zeit in Anspruch nimmt, da ist das Resultat des Urtheils die Hauptsache und man hat nicht Muße dazu, zu untersuchen, unter welcher Schlußfigur ein Resultat erzielt ist. Der Schluß: Die Hottentotten sind keine Astronomen, weil sie ungelehrt sind, kann nach verschiedenen Figuren gemacht werden. Nach Celarent: Kein Ungelehrter (M) ist Astronom (P), und weil alle Hottentotten (S) ungelehrt sind (M), so ist keiner (S) Astronom (P). Oder nach Calemes: Alle Astronomen (P) sind Gelehrte (M), aber kein Gelehrter (M) ist Hottentott (S), und folglich ist kein Hottentott (S) Astronom (P). Man kann denselben Schluß nach Cesare, Camestres u. s. w. gewinnen. Für die Erkenntniß einer Wahrheit wird es heutzutage aber ohne Werth sein, ob ein Schluß so oder so festgestellt wurde. Es wird meist Frage des sprachlichen Ausdrucks sein. Das Sprachgefühl, ob diese oder jene Form schöner sei, ob diese oder jene

Form bei dem Leser oder Hörer den meisten Eindruck mache, wird das Entscheidende für den sprachlichen Ausdruck sein.

Immerhin aber müssen wir Aristoteles bewundern, daß er zu einer Zeit, wo er nicht durch Wage, Mikroskop u. s. w. nach Außen hin beansprucht war, seine Aufmerksamkeit auf das Leben des inneren Sinnes richtete und mit annähernder Vollständigkeit die Schlußformen zusammenstellte, indem er das, was im raschen Denken und Urtheilen in der Regel unterhalb der Schwelle des Bewußtseins bleibt, hervorsuchte. Und es wird stets von Interesse bleiben, die möglichen Gruppirungen von Subject, Prädicat und Mittelglied zu kennen.

Der Widerspruch, welcher gegen die Schlußfiguren erhoben wurde, rührt her von der Einseitigkeit, mit welcher eine gewisse Schule alles durch Schlußfiguren beweisen zu können meinte, indem sie alle Analogie und Induction verwarf. Man muß aber diese Schule stets fragen, wo rühren denn die Vordersätze her? Die Schlußfigur urtheilt über Hottentotten, aber die Induction, die Erfahrung sagte uns vorerst, daß es Hottentotten giebt und was es für Leute sind. Die Schlußfigur läßt die Erde gegen die Sonne durch die Schwere fallen, aber die Analogie war es, welche die Thatsache feststellte, daß die Schwere im Stein und der Sonne dieselbe ist. Der Schluß ist nicht im Stande herauszufinden, ob das fallende Barometer das Wetter schlecht macht, oder das Wetter das Barometer beeinflußt. „Die Wissenschaften, sagt Harms a. a. O. S. 161, können nicht davon ausgehen, daß im Erkennen überall schon die Prämissen der Folgerungen gegeben sind, sondern befinden sich factisch im Zustande diese Prämissen selbst erst zu entdecken. Sowohl die Induction, wie die Deduction ist ein Verfahren solche Prämissen aufzufinden, indem sie in Begriffen und Anschauungen Anfangsgründe des Erkennens entdecken. Sie enthalten daher die Bedingungen, unter denen erst ein Syllogismus der Logiker möglich wird."

Aber wenn also auch die Erkenntniß, daß solche formale Schlußfigurenlogik ungenügend für die Philosophie sei, zur Triebfeder der neuen Philosophie wurde, so daß Induction und Speculation als die beiden Wege des Erkennens gelten, so wollen wir dabei auch nicht jene Geduld des Aristoteles außer anerkennender Achtung lassen. Wir wollen ebenfalls hineinblicken in unsre innere Welt, wir wollen fragen, auf welche Weise unsere schnellfertigen, abgekürzten Schlüsse, die Urtheile, gewonnen wurden; wir wollen das an der Schwelle des Bewußtseins liegen gebliebene, aber mitbestimmende aufsuchen, um zu prüfen, ob unser Urtheil ein allseits begründetes, auf der inneren Gesetzmäßigkeit der Sache beruhendes ist, oder ob es wie jenes Urtheil: „die Philosophie ist Zeitvergeudung", ein einseitiges ist, weil man Philosophie und Logik für einerlei hält; oder ob es wie jenes: „die Logik nutzt nichts", ein vorurtheilsvolles ist, weil man immer noch eine veraltete Logik im Sinne hat und im Trägheitsgesetz verharrend keine Umschau gehalten hat, daß die Philosophie eine neue Forderung in der Logik längst aufgestellt hat.

Lassen Sie uns doch ja auf unsere innere Welt, jene Vorstellungsmasse, welche appercipirend dem zu beurtheilenden entgegenkommt, achten, um zu prüfen, ob das Urtheil ein berechtigtes ist, oder nicht. Wir werden dann sehen, daß wir zu oft geneigt sind aus Voreingenommenheit etwas zu verwerfen oder anzupreisen, da wir uns nicht die Mühe nehmen wollen, den Zusammenhang zu prüfen, in welchem das Getadelte oder Gelobte steht. — Lassen Sie mich hierfür noch einige Beispiele anführen.

III. Verachtung von Philosophie aus Mißverständniß herausgerissener Sätze.

Wenn wir vom Mißverständniß von Sätzen reden wollen, so verdient jener Satz vorangestellt zu werden, von dem ich sagte,

daß er am Eingang der neueren Philosophie stehe: der Satz des Cartesius: „Cogito ergo sum, ich denke so bin ich“. Dieser berühmte Satz kann auch lächerlich gemacht werden, und weil er es wurde, so möchte ich, ehe ich den Spott erwähne, nach Senglers speculativer Theologie, II. S. 9 u. f., citiren, wie Cartesius zu dem Satze kam. Wenn ich hier Senglers Worte anführe und nicht citire aus den durch Kirchmanns Bibliothek jetzt glücklicherweise allgemein zugänglichen Schriften von Cartesius, so geschieht es, weil ich Spöttern gegenübertreten will, und da scheint es mir zweckmäßig zu zeigen, daß nicht ich allein, sondern auch Andere da Sinn finden, wo die Spötter Unsinn sehen.

Cartesius sagt: „Ich habe mich seither vergeblich nach einem Wege zur Wahrheit umgesehen. Daher habe ich einen eigenen versucht. Ich meinte die mathematische Form sei die einzige Form der Gewißheit für alle Wissenschaft. Weil ich aber eingesehen, daß alle Wissenschaften Principien voraussetzen, die nur in der Philosophie ihre Begründung erhalten können, in der Philosophie selbst aber bis jetzt noch keine hinlänglich gewissen Principien gefunden worden sind, so war mein Streben vor allem auf die Auffindung derselben gerichtet. Es muß von Principien ausgegangen werden, die zwei Erfordernisse haben. 1) Daß sie so klar und evident sind, daß der menschliche Geist an ihrer Wahrheit nicht zweifeln kann. 2) Daß Alles Uebrige aus ihnen abgeleitet werden kann. Die Ableitung muß mit strenger Nothwendigkeit geschehen. Den am meisten philosophischen Weg gingen Plato und Aristoteles. Man hat aber ihrer Autorität blind ergeben in ihnen mehr ausruhen, als etwas besseres suchen wollen. Die Falschheit der Principien des Aristoteles kann man nicht besser beweisen, als indem man sagt, daß durch dieselben durch viele Jahrhunderte, in welchen sie gebraucht wurden, kein Fortschritt in der Erkenntniß gemacht werden konnte. Der Hauptvorwurf, welcher die bisherige Philosophie trifft, besteht

darin, daß Alle etwas als Princip voraussetzten, das sie nicht vollkommen erkannt hatten. Das ist klar und gewiß, woran der Geist nicht zweifeln kann, oder was er so klar und deutlich einsieht, daß er daran nicht mehr zweifeln kann. Der aber an allem Zweifelnde kann, indem er zweifelt, doch nicht zweifeln, daß er ist oder existirt. Dies ist unser Geist oder das Denken. Die Existenz dieses Denkens ist mein erstes Princip, aus welchem ich Alles so evident als möglich ableite, nämlich, daß ein Gott ist, welcher der Schöpfer der Welt ist, und der, da er die Quelle aller Wahrheit ist, unsern Verstand nicht so erschaffen haben kann, daß er in dem, was er klar und deutlich erkennt, getäuscht wird."

„Ich habe schon seit Jahren bemerkt, wie vieles Falsche ich in früher Jugend für wahr annahm und wie zweifelhaft alles ist, was ich darauf gegründet habe, und daß deshalb einmal im Leben Alles von Grund aus umgestürzt und von dem ersten Gründen von Neuem begonnen werden müsse, wenn ich einmal etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft hinstellen wollte. Ich griff sogleich die Principien an, auf welche ich Alles, was ich einst glaubte, gebaut hatte. Was ich nämlich bis jetzt am meisten für wahr hielt, erhielt ich theils von, theils durch die Sinne. Ich fand aber, daß diese bisweilen trügen und es ist der Klugheit angemessen, denen die uns einmal getäuscht haben, nicht mehr zu glauben. Da ich nun aber die Wahrheit erforschen will, so muß ich vor Allem die Existenz der sinnlichen Dinge in Zweifel ziehen. Ich nehme daher an, daß Alles was ich sehe, falsch sei: daß Körper, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung u. s. w. ersonnene Dinge seien, daß Himmel, Erde, Luft, Gestalten, alles Aeußere, meine Hand, Augen, ein Spiel der Träume sei. Ich zweifele an der mathematischen Gewißheit, da Viele sich in ihr irrten; ich zweifele, daß ein Gott sei, weil wir nicht wissen können, ob er uns nicht so erschuf, daß wir immer irren sollen. So fahre ich fort, bis ich etwas Gewisses habe. Wenn

wir nun aber Alles weggeworfen haben, an dem wir nur auf irgend eine Weise zweifeln können, so können wir zwar leicht annehmen, daß kein Gott sei, kein Himmel, kein Körper, daß wir selbst keine Hände, Füße, keinen Leib haben, nicht aber, daß wir, die solches denken, nicht sind. Denn es ist ein Widerspruch, wenn wir glauben, daß das was denkt, in demselben Moment, wo es denkt, nicht ist. Und daher ist diese Erkenntniß, ich denke, also bin ich, die erste von Allen und die Gewisseste, die sich einem Jeden, der in der Ordnung philosophirt, darstellt. Unter Denken verstehe ich Alles das, was mit unserm Bewußtsein in uns geschieht. Daher ist nicht nur Erkennen, Wollen, Einbilden, sogar auch Empfinden ein Denken. Denn wenn ich sage, ich sehe, gehe spaziren, also bin ich, und dies mein Sehen oder Spazirengehen, das mit dem Körper geschieht, verstehe; so ist der Schluß nicht absolut gewiß, weil dieses auch im Schlafe geschehen kann, da diese Thätigkeit nicht wirklich ausgeübt wird. Ich verstehe unter Denken alles das, was in uns ist, so daß wir uns desselben unmittelbar bewußt sind. Daher ist alle Thätigkeit des Willens, Verstandes, der Einbildung und der Sinne Denken. Aber ich setze hinzu unmittelbar, um Alles, was daraus folgt, oder abgeleitet wird, auszuschließen, wie die Willensbestimmung zwar auch ein Denken zum Princip hat, aber doch nicht Denken ist. Cogito ergo sum ist kein Schluß, sondern unmittelbare Gewißheit. Die Existenz wird nicht durch einen Schluß aus dem Denken abgeleitet, sondern eine an sich gewisse Sache durch unmittelbare Anschauung des Geistes erkannt. Es kann nichts in dem Geiste, als denkendem Wesen sein, dessen wir uns nicht bewußt wären; dies ist der beste Weg die Natur des Geistes und seinen Unterschied vom Körper zu erkennen. Indem wir nämlich untersuchen, was wir sind, wenn wir Alles, was von uns verschieden ist, für falsch halten, sehen wir deutlich, daß nichts Körperliches zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken, das daher auch früher

und gewisser erkannt wird als irgend ein körperliches Wesen; denn jenes erkennen wir schon, am Andern zweifeln wir noch. Das erste Princip also ist, daß unser Geist existirt, weil uns nichts gewisser ist, als seine Existenz. Und darauf beruht die Gewißheit aller übrigen Dinge."

So Cartesius. Er hat damit das Princip der Selbstgewißheit ausgesprochen; aber die Aufstellung eines Principes ist noch nicht die Durchführung desselben. Des Cartesius Durchführung ist mangelhaft; seine behauptete Ableitung von Allem aus dem Einen Principe eine unmögliche und bei ihm eine scheinbare, da er alles in Zweifel verworfene, als angeborne Ideen wieder aufnimmt. Aber soll der Ruhm des Columbus, des Entdeckers von America, geschmälert werden, weil er ins Grab stieg in der frohen Meinung den Seeweg nach Japan entdeckt zu haben? Und so wollen wir auch den Ruhm des Cartesius nicht schmälern lassen, weil er mangelhaft begründete sein Princip der Selbstgewißheit, wonach das nur Gewißheit und Wahrheit sein will, was das Ich als solches erkannte, was es durch freies Denken autoritätslos, vorurtheilsfrei in sich erfaßte. „Cartesius geht", sagt Sengler S. 29, „auf den subjectiven Grund aller subjectiven und objectiven Gewißheit, auf den sich selbst gewissen Geist zurück, nicht um ihn als alle Wahrheit, sondern als die Bedingung alles Denkens und Erkennens der Wahrheit aufzustellen. Bevor ich etwas außer mir denken und erkennen will, muß ich mich selbst haben, mich selbst besitzen, muß in und bei mir selbst sein. Er fragt, was ist das Erste für mich, durch welches Alles außer mir für mich ist? Dieses kann nur der sich selbst denkende und gewisse Geist sein. Selbstgewißheit und Selbstbewußtsein ist also die wesentliche Form der Wahrheit selbst, denn diese ist Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein." Mit diesem Princip war eine weltumfassende That geschehen, sagt Schelling. Früher, bei Plato, Aristoteles und den Vorgängern des Cartesius war zwar auch in der Phi-

losophie von Seele und Geist die Rede, aber es waren nur Theile jener allgemeinen Weltseele, jenes ewigen, im reinen Denken verbleibenden Gottes; sie kamen fertig in den Leib, von Außen her, thürathen sagt Aristoteles, und nahmen nach ihm kein Theil an der Erfahrung, um nicht unrein zu denken. Auch Cartesius steht noch auf diesem Boden, wenn wir oben von ihm hörten: „ich verstehe unter Denken alles das, was in uns ist, so daß wir uns desselben unmittelbar bewußt sind." Auch bei ihm also ist der Geist eigentlich noch reines Denken, welches erfahrungslos, ohne durch Induction und Analogie methodisch zur Erkenntniß des Alls und seines nothwendigen Seins fortgeschritten zu sein, unmittelbar alles was es weiß in sich hat. Er faßt den Geist nur erst in negativer Form in seinem Gegensatz zur körperlichen Form der Ausdehnung und nur als empirisches Selbst; und da er dieses Selbst nicht zu begründen sucht und ihm den nöthigen Ideeninhalt angeboren sein läßt, so ist ihm das Ich noch kein Wesen das in Wechselwirkung mit Gott und Außenwelt steht, das selbstkräftig, denkthätig die Gesetze, die Wahrheit des Alls begreifen, gleichsam erobern will. Ja sein Ich gelangt mit seinem angebornen Inhalt eigentlich nur zu einer subjectiven, einzelnen Erfassung der Welt, nur zum subjectiven Idealismus, nicht aber zur Erfassung des objectiv Seienden. Dies seine Einseitigkeit; aber trotzdem bleibt er der Vater der neueren Philosophie, denn in ihr erfaßt sich der Mensch jetzt als Person, als ein Wesen, das die Totalität des Seins im Ichgedanken zusammenfassen kann.

Sehen wir uns nun nach den Gegnern und zwar den Spöttern über den Satz: „ich denke so bin ich" um. Wir stellten im ersten Vortrag diesen Satz als vollendeten Protestantismus hin. Es kann uns daher nicht auffallen, wenn wir als ersten Spötter einen orthodoxen katholischen Geistlichen finden. Pierre Gassendi, Canonicus, Probst von Digne in der Provence, später als Prof. der Philosophie zu Paris gestorben 1655,

bewies zuerst, dem Cartesius gegenüber, daß es unmöglich sei, an allem zu zweifeln, daß es unmöglich sei, eine Abstraction von allem Gegebenen in Wirklichkeit durchzuführen und daß deshalb auch das cogito ergo sum nicht die erste und höchste Wahrheit sei, aus welcher alle übrigen Wahrheiten könnten abgeleitet werden. Diese Einwände haben wir schon als berechtigte selbst gethan, aber nun wird dem Gassendi noch der Spott in Mund gelegt, daß man die Existenz aus jeder andern Thätigkeit ebenfalls folgern könne, z. B. „ich gehe spazieren, so bin ich". Ueberweg, Gesch. der Philosophie III. 54 sagt übrigens, die Aeußerung fände sich nicht bei Gassendi selbst, sondern nur bei Cartesius in seiner Antwort auf Gassendis Einwände.

Wer war aber Gassendi? Er war wie Cartesius Gegner der Scholastik und des Aristoteles; während Cartesius aber mit Aristoteles alle Autorität überhaupt verwarf, und mit eigenem Denken vorgehen wollte, so suchte Gassendi sich neue Autorität; er griff zu Epikur, erneuerte dessen Ansichten und ward so, wie F. A. Lange in seiner Geschichte des Materialismus mit Recht hervorhebt, der Stammvater des neueren Materialismus. Freilich ging er in seinem Materialismus nicht so weit, daß er keinen Gott annahm. Im Gegentheil, „die Atome läßt er durch Gott erschaffen sein" (Lange a. a. O. S. 123). „Er verbindet die Atomenlehre Epikurs mit der Annahme eines thätigen Gottes. Diese Verbindung hat ihm Anhänger und Verehrer zugeführt, da er die Consequenzen der Atomistik, welche wider die Moral und Religion verstoßen, durch seine Annahme eines schöpferischen Gottes zu entfernen weiß." (Harms, philos. Einl. S. 227). „So ist ihm also Gott die erste Ursache von Allem. Seine Untersuchung hat es aber nur mit secundären Ursachen zu thun, welche zunächst jede einzelne Veränderung hervorbringen. Das Princip derselben muß nothwendig körperlich sein. Das sich selbst bewegende Princip sind die Atome." (Lange S. 124). Bei diesem Voranstellen der secundären, kör-

perlichen Ursachen brachte der orthodoxe Geistliche, wenn auch nur dem Scheine nach, das geistige Princip, die Gottheit, in Hintergrund und seit ihm datirt bei den Franzosen der Geschmack an atomistischer Naturerklärung. Und da man meint Atomismus sei Materialismus, so datirt überhaupt wieder seit ihm die Freude an materialistischer Weltanschauung; und wir dürfen wohl mit Lange fragen, wie ist es möglich, daß Gassendi ein orthodoxer katholischer Canonicus und ein Materialist ist? Das ist sehr gut möglich und war sogar befohlen von oben her, wenn wir uns jenes Decretes der Inquisition erinnern aus der Zeit von Galilei. Danach durfte man sich in seinem Denken ergehen, wie man wollte, wenn es nur in Form von Hypothesen geschah, denn in Sachen der Wahrheit war nur zu glauben, was Rom mit seinem placet, als wohlgefällig aufgenommen hatte. Die Menschen erlangten auf diese Weise eine große Fertigkeit sich als Doppelgänger zu sehen. Und selbst Cartesius sagte bei seiner Theorie über die Weltentstehung aus kleinen Körperchen, es sei zwar gewiß, daß Gott die Welt auf einmal erschuf, aber von großem Interesse sei es doch zu sehen, wie die Welt hätte entstehen können. Diese Doppelnatur, zu wissen von der Weltschöpfung und zu denken von der Weltentstehung nutzte aber Cartesius nichts; 1663 kamen seine Schriften doch in Rom unter die Zahl der verbotenen Bücher. Man erkannte in Rom sehr wohl die Gefahr aus Cartesius' Schriften für die seitherige Autorität. Man erkannte, daß dies „Ich denke", dieses selbstgewiß seinwollende Ich, mit der Zeit dieser Doppelnatur ein Ende machen wolle; daß es nicht lange mehr ertragen werde den Zwang, wonach andere Menschen mit ihrer Vernunft und Leidenschaft ihm die Wahrheit vordächten und ihm nur ein Gebiet des Gedankenspielens für seine Vernunft überließen. Man erkannte, daß dies „Ich denke" aus seiner Doppelnatur sich erfassen werde, als ein einiges selbstbewußtes Wesen, das selbstgewiß werden wolle Gottes und der Welt, und das als Ver-

nunft-Sprachwesen auch anerkenne: es vermöge die sprachlich entgegengebrachten Dogmen auch nur als Vernunft-Wesen in sich aufzunehmen und durch Denken zu begreifen.

Möglich, daß aus ähnlichem Grunde, wie Rom, auch der Canonicus von Digne gegen das protestirende Princip der Selbstgewißheit des Cartesius auftrat. Wenigstens hielt er zu Rom in der Frage nach der Erdbewegung. Des Copernicus Lehre nennt er zwar die einfachste und der Wirklichkeit entsprechendste; allein das System Tycho's müsse man annehmen, da die Bibel offenbar der Sonne Bewegung zuschreibe. Aber wie stimmt dies Zusammengehen mit Rom damit, daß er Materialismus lehrte? Wenn wir freilich jene oft gehörte Phrase für wahr hielten, daß der philosophische Materialismus an nichts glaube, so würde es ein eigenthümliches Licht auf Jemanden werfen, wenn wir ihm nachwiesen, er sei nichtsglaubender Materialist und orthodoxer Canonicus zugleich. Aber der wissenschaftliche Materialismus behauptet einen Gott, d. h. er glaubt an eine erste Ursache, die in ewiger Nothwendigkeit gesetzmäßig wirkend der Grund ist von allem Geschehen. Nur glaubt er, daß diese erste Ursache verkörpert wäre in dem sinnlich wahrnehmbaren Stoffe, der Materie. Und daraus folgt denn auch, daß man ohne Widerspruch orthodoxer Canonicus und Materialist sein konnte, ja sogar eigentlich sein mußte, in einer Zeit, wo man es überhaupt noch nicht als Widerspruch wußte, wenn das Ich ein Doppelleben, als: glaubendes und denkendes, führen solle. Das Ich des noch heute in seiner Heimath berühmten und als streng kirchlich gläubig verehrten Canonicus, der sich gewöhnt hatte, den letzten Grund aller Wahrheit in einer sichtbaren, körperlichen Autorität zu suchen, in sinnlich wahrnehmbaren Menschen, zu denen er sich in den starren Banden blinden Gehorsams verknüpft fühlte, dieses selbe Ich übertrug dann, wenn es sich in freierer Regung dem Denken, den Gedankenspielen hingab, seine gewohnte Anschauung auch auf die Ursache jeder einzelnen Veränderung in der

Natur. Wie im Glauben blieb Gassendi im Denken an einem sichtbaren, körperlichen Etwas, dem Stoffe, als Grund der Veränderungen stehen; wie im Glauben, so im Denken trat ihm das Wirken der blinden Nothwendigkeit als letzter Ursache von Allem in Vordergrund. Und solcher blinden Nothwendigkeit, solchem starren Gehorsam gegenüber konnte natürlich die Wahrheit des Satzes „Ich denke, so bin ich"; eines Satzes, der ja gerade ausgeht von der Anerkennung freithätiger Geistigkeit und dem Rechte der Freiheit, der selbstbewußten Selbstbestimmung jedes Einzelnen nicht zur Geltung kommen.

Gehen wir zu einem andern Spötter über! Soll es nun nicht verwunderlich heißen, daß wir in dem Genossen des Canonicus Gassendi einen Mann finden, der nicht müde wird, seinen Haß gegen alles Ultramontane auszusprechen? der gegen moderne katholische Geistlichen eifernd, schreibt: „Die Autodafés der Inquisition und alle Gräuel, mit welchen jemals raffinirter Zelotismus die Menschheit gepeinigt hat, würden kaum hinreichen, um den mittelalterlichen Gelüsten dieser theologischen Halsabschneider Genüge zu thun. Mit einem Gefühl tiefster moralischer Entrüstung wenden wir uns von dieser Gesellschaft, welche schamlos genug ist, sich für den wahren Hort der mildesten aller Religionen auszugeben, hinweg." Und derselbe Mann gesellt sich Rom und verwirft das protestirende Princip der Selbstgewißheit, er überbietet Gassendi's: „Ich gehe spazieren, so bin ich" und schreibt in einer Kritik seiner Kritikers: „Zufolge dem Berichterstatter bleibt das Erste für uns unser Gedanke, unser Selbstbewußtsein, das Cogito ergo sum. Traurig, daß der Vertreter des modernsten Standpunktes in der Philosophie genöthigt ist, sich auf einen ebenso nichtssagenden, als veralteten logischen Seiltänzersprung zu berufen, wie ihn das Cogito ergo sum (Ich denke, daher bin ich) darstellt! Das „Ich denke" setzt das „Ich bin" bereits voraus; denn wer nicht ist, der denkt auch nicht. Also könnte man ungefähr ebenso wahr und ebenso tiefsinnig

sagen: Der Hund bellt, daher ist der Hund. Daß mit solchen Wortspielen nichts gewonnen und nichts zerstört wird, muß auch der blödeste Verstand einsehen.“ Es ist Büchner, der berühmte Verfasser von „Kraft und Stoff“, der sich in der Vorrede zur III. Aufl. so ereifernd ausspricht.

Wir sahen oben, daß Cartesius den Satz nicht als Schluß, sondern als unmittelbare Gewißheit aufgefaßt haben will. Er würde also wohl dagegen eifern, daß man vom logischen Seiltänzersprung rede; aber da wir gesehen, daß das Princip der Selbstgewißheit einseitig aufgestellt wurde von Cartesius, so wollen wir die Vertheidigung des getadelten Sprunges nicht übernehmen. Wie kommt es aber, daß Büchner, bei dem auf jeder Seite dieser Drang nach Selbstgewißheit hervorbricht, der überall nur das gelten lassen will, was sich vor seinem Ich, vor seiner Vernunft bewahrheitet hat? Wie kommt es, daß gerade er das Princip des selbstgewissen, autoritätsfreien Denkens in Cartesius verwirft und sogar schlimmer als Rom, das nur verflucht, und somit doch in Cartesius einen geistig bedeutenden Gegner anerkennt; während Büchner vom „blödesten Unsinn“ spricht und somit nicht einmal dem Cartesius die Ehre lassen will, ein geistig bedeutender Gegner zu sein. Woher es kommt? Daher, daß Büchner Materialist ist und deshalb mit seiner Vorstellungsmasse appercipirend das Gehörte auffaßt, dieses umbildet in den Sinn, den er versteht, und aus Verwerfung idealistischer Systeme sich nicht die Mühe nimmt, den Zusammenhang eines Gedankens mit dem ganzen Systeme, also den Grund seiner Entstehung aufzusuchen. Büchners Materialismus rührt aus anderem Grunde, wie jener Gassendis. Er rührt, wenn es erlaubt ist, nach Büchern zu urtheilen, bei Büchner her aus der ehrenden, sittlichen Entrüstung über allen Confessionshader und alle Confessionsheuchelei; aus Haß darüber will er keine Gemeinschaft mit den Confessionslern haben und verwirft, was sie glauben: ein selbstbewußtes Wesen, und so wird Büchner

Materialist. Er bleibt bei einer nothwendig wirkenden sichtbaren Ursache stehen, wie Gassendi, wenn auch aus verschiedenen Gründen, wie dieser. Aber da beide vom sinnlich wahrnehmbaren Stoffe ausgehen, als Grund, Ursache von allem, so müssen sie freilich ihr Hauptaugenmerk auf das sinnlich Wahrnehmbare, das Spazierengehen und das Hundegebell, richten, denn alles Denken entsteht ja bei ihnen aus Stoffbewegung. Deshalb dürfte sogar Büchner gar nicht einmal sagen, „das Ich denke setzt ein Ich bin voraus". Bei ihm existirt eigentlich kein Ich, da es nur durch die Gehirnatombewegung erzeugt wird; es geht bei ihm kein „Ich bin" dem Denken voraus, sondern das Vorausgesetzte ist die Speiseverdauung im Magen, und dann müßte er weiter sagen: „das Gehirn denkt, also bin ich". Und dann könnte man wieder sagen, weil nicht das Gehirn, sondern die Sprachthätigkeit denkt und den Ich-Begriff aufstellt, so muß gerade Büchner mit Cartesius sagen, und sogar im förmlichen Schluß: „weil ich denke, so bin ich, denn nur das denkende Gehirn erzeugt den Gedanken des Ich, und indem das Gehirn denkt, wird mein Ich, werde ich, bin ich."

Sicher ist, daß, wenn es an ein Entscheiden geht, ob der Idealismus oder der Materialismus recht habe, weder Gassendis spazierender Bummler, noch Büchners bellender Hund entscheidet, sondern die denkenden Ich in Gassendi und Büchner. Das heißt, die von beiden verspottete Selbstgewißheit. Das Denken ist das Gewißheit Gebende im Menschen; oder will Büchner dies verwerfen und eine neue Orthodoxie gründen und den Materialismus als Wahrheit gelten lassen, weil Demokrit, Epikur, Gassendi, Büchner ihn als Wahrheit behaupteten? Gewiß, er, der Kämpfer für vorurtheilsleeres, autoritätsfreies Denken, wird auch für Andere das Recht der Selbstgewißheit anerkennen. Es ist eben nur schade, daß das ehrende Gefühl sittlicher Entrüstung, das in den Materialismus treibt, nicht auch vor Einseitigkeit abhält, so wie davor, daß man etwas mit vor-

gefaßter Vorstellungsmasse auffaßt und das aus seinem Zusammenhang Gerissene mit Schimpf und Spott überfällt.

Der Idealismus tröstet sich aber bei seinem Verspottet- und Gescholtenwerden mit dem Materialismus, denn auch diesem widerfährt dies verketzernde Schicksal. Welch Geschrei erregte der Satz Moleschotts: „Ohne Phosphor kein Gedanke!" Und in der That, mit demselben und noch größerem Rechte, wie jenes Hundegebell, kann man behaupten: Ohne Sauerstoff, Stickstoff, Kalk u. s. w. kein Gedanke. Moleschott selbst sagt in seinem „Kreislauf des Lebens" II. Aufl. S. 385: „Ich hätte auch sagen können, ohne Eiweiß, ohne Gallenfett, ohne Kali, ja ohne Wasser, ohne Hirn kein Gedanke." Damit verdirbt er aber selbst seinen Satz und macht ihn zu einem Lichtenberg'schen Messer ohne Klinge, woran der Stil fehlt. Der Satz hatte seinen Werth darin, daß er durch seine Originalität die früher schon bewiesene Erfahrung, daß im Leibe die chemischen Stoffe bleiben, was sie sind, mehr ins Wissen der Menschheit brachte. Und er hatte das Recht, den Phosphor als eigenthümlichsten Stoff des Hirns voranzustellen. Seine Verklausulirungen aber machen den Satz zu einer Phrase. Denn „ohne Phosphor, d. i. ohne Eiweiß, ohne Hirn kein Gedanke" besagt weiter nichts, als was man, seit Menschen sind, wußte: „Ohne Menschen kein Gedanke". Das Brilliren mit Eiweiß, Kali und solchen Ausdrücken läßt nur dem Nichtchemiker gegenüber den Satz: Ohne Phosphor kein Gedanke, als etwas neueres, tieferes erscheinen, wie den Satz: „Ohne Menschen kein Gedanke". Das Räthsel des Denkens ist auch nicht Einen Schritt weiter gelöst.

Moleschott sagt freilich weiter: „Ich wählte den Phosphor als eigenthümlichen Bestandtheil des Hirns, um so bestimmt als möglich auszudrücken, daß das Gehirn nicht etwa das Mittel ist, dessen sich ein seelisches Wesen zum Denken bedient, sondern im strengsten Wortsinn das Werkzeug des Denkens, die Gedankenthätigkeit, eine Kraftäußerung, welche unzertrennlich an einen

stofflichen Träger gebunden ist." Aber wie? Das Hirn kein Mittel? Und doch „im strengsten Wortsinn ein Werkzeug des Denkens"?! Also doch ein Werkzeug, doch ein Mittel? Und wessen? Des Denkens! Nun das heißt, daß Moleschott Hegelianer ist; denn nur Hegel knüpft das Denken nicht an ein persönliches Wesen. Wir andern Sterbliche alle. Und so heißt auch uns der Satz: „im strengsten Wortsinn ein Werkzeug des Denkens" nichts anders als: „ein Mittel der Seele". Welchen Satz Moleschott verwerfen wollte.

Wahrheit ist, daß der sinnliche Leib dieselben Atome besitzt, wie der Stein; und da unser Ich nur im Leibe denkt, so braucht es den Leib und braucht es den Phosphor. Eine andere Frage ist aber, wo kommt das Ich her? Wird es producirt durch die Atome? Durch Phosphor, Sauerstoff, Kalk u. s. w.? Die Frage ist: Weil keine Pflanze ohne Ackererde lebt, ist dann die Pflanze das Product der Ackererde? Und in der That, Moleschott machte hierbei folgenden Schluß: „Weil wir sehen, daß ein Eichbaum nur in einem Erdboden wachsen kann und der Eichbaum kräftig oder verkrüppelt ist, je nach der Beschaffenheit des Bodens, so ist es Unsinn, einen selbständigen Eichbaumkeim anzunehmen; der Eichbaum existirt ohne Samen und ist das Product der Erdatombewegung; der Erdboden ist das Organ des Eichbaums." Aber entschuldigen Sie, daß ich in der Eile falsch referirte. Es ist nicht wahr, daß Moleschott vom Eichbaum sprach, er schließt nur: Weil wir keine Gedanken sehen ohne Hirn, und wenn das Hirn todt ist, keine Gedankenbewegung beobachtet wird, so ist es Unsinn, einen selbständigen Geist anzunehmen; das Gehirn ist Organ des Denkens, das Denken ist Product der Hirnatombewegung. Er sagt a. a. O. S. 385: „Wenn der Satz, daß Mischung, Form und Kraft einander mit Nothwendigkeit bedingen, daß ihre Veränderungen allezeit Hand in Hand mit einander gehen, daß eine Veränderung des einen Glieds jedesmal die ganz gleichzeitige Veränderung der beiden anderen

unmittelbar voraussetzt, auch für das Hirn seine Richtigkeit hat, dann müssen anerkannt stoffliche Veränderungen des Hirns einen Einfluß auf das Denken üben. Und umgekehrt, das Denken muß sich abspiegeln in den stofflichen Zuständen des Körpers." „Und daß beim Denken auch die Wärme erhöht wird, das ist die Probe, welche die Richtigkeit unsrer Rechnung bestätigt, wenn wir die vermehrten Ausgaben des Körpers (im beschleunigten Stoffwechsel, im Drang zum Harnlassen und Blähungen S. 391) von der Hirnthätigkeit herleiten. Der Gedanke erweist sich als eine Bewegung des Stoffs." S. 392. Ich wiederhole, daß diese Worte eigentlich der Eichbaumschluß sind. Denn richtig ist freilich, daß durch Stoff und Form der Ackererde ihre Kraft geändert wird. Aber doch nur ihre ernährende. Der Eichbaum wird nur ernährt, nicht auch producirt durch den Boden, wie es Moleschott annimmt, wenn er die ernährende d. i. die durch die Sinne Denkinhalt zuführende Kraft des Gehirns auch zu einer Geist und Gedanken producirenden Kraft macht.

Aber wie ließ man die Logik bei Seite, urtheilte vom Standpunkt der sittlichen Entrüstung und rief: Nein! solche Rohheit der Auffassung! Aller Idealismus schwindet! Und daß Karl Vogt sogar die Kühnheit hatte zu sagen: „um mich grob auszudrücken: es stehen die Gedanken in demselben Verhältniß zu dem Gehirn, wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren!" das sollte sogar das Maaß aller Frivolität übersteigen. Bei solcher platten, gemeinen Deutlichkeit der Dinge, bei solchem Materialismus, hieß es, geht aller Idealismus, alles reine Denken verloren.

Aber ist der Eifer begründet? Geht wirklich die Reinheit des Denkens dabei fort? Nimmermehr! Ja, ich habe sogar die Lust des Humors, anzunehmen, daß der gescholtene Karl Vogt seine ganze Redeweise dem Hegel, dem consequentesten Durchdenker des reinen Denkens, nachdachte oder vielmehr abgestohlen hat, und daß er nur um seine Quellenstudien zu vertuschen, sich

geberdet, als wolle er von aller Speculation und von Hegel nichts wissen. In der 1806, ein halb Jahrhundert vor Vogts Vergleich, erschienenen Phänomenologie des Geistes sagt Hegel in dem Abschnitt: „Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre“ Aussprüche (siehe Anmerk.), von denen Sie mir wohl erlauben, sie in s. g. Menschendeutsch wiederzugeben.

Bei Hegel ist Denken und Sein dasselbe. Das absolute Denken entäußert sich als Natur in seinem Anderssein und erscheint dabei auch als menschliches Individuum. Dieses stellt sich als ein Inneres und Aeußeres dar. Beides ist dasselbe. Das Letztere ist nur der Ausdruck des Inneren; dieses hat am Aeußeren seine erscheinende Wirklichkeit. Indem nun das menschliche Bewußtsein aus seinem entäußerten Anderssein sich wieder als Selbstbewußtsein zu fassen sucht, bildet es sich zuerst in zwei Seiten aus. In der Form des Fürsichseins im Gehirn und in der Form des Daseins im Schädelknochen. Aber nur die „alberne Vorstellung“ bleibt bei dieser Trennung stehen und meint, im Knochen sei alle Wirklichkeit des Geistes ausgedrückt. Das Bewußtsein erhebt sich aus dieser Albernheit und weiß dann, daß es sein Sein in sich selbst hat und daß der Schädelknochen, als Dasein, als Wirklichkeit des Geistes, ein rein äußerliches, todtes Ding ist. Diese Verknüpfung nun von Selbstbewußtsein und Vorstellung an das Eine Organ, an Gehirn und Schädelknochen, nennt Hegel (Werke, Berlin 1832. Bd. II. S. 263) „dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche die Natur in dem Lebendigen, in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung und des Organs des Pissens, naiv ausdrückt. Das in der Vorstellung bleibende Bewußtsein verhält sich als Pissen.“ Also das zum Selbstbewußtsein, zur Vernunft vorschreitende Bewußtsein verhält sich als Zeugen.

Sie sehen, Hegel, der sich so sehr bemüht, das reine Den-

ken sich verwirklichen zu lassen, verdient denselben Vorwurf der Rohheit wie Vogt, der übrigens seinen Vergleich nicht von einem Deutschen, dem Idealisten Hegel, sondern, wenn überhaupt, von den „Männern der Praxis", den Franzosen, entlehnte. Der französische Arzt Cabanis wird der Lieferant von Vogts Poesie gewesen sein. Er, geb. 1757, machte in dem gleichen Bilderwerk und sagte schon: „Das Gehirn ist zum Denken bestimmt, wie der Magen zur Verdauung." (Büchner, Vorl. zu Darwin II. Aufl. S. 374). Weil diese poetischen Bilder nun dem materialistischen Vorurtheil genehm sind, so heißen sie Wissenschaft.

Vogt brachte durch sein Menschendeutsch seine Weisheit unter die Masse, während Hegels Lehre nur die Gelehrteneinsamkeit begleitete. Nun werden Sie sagen, wie ist es möglich, daß Hegel der speculative Idealist und Vogt der Erfahrungs-Materialist denselben Gedanken haben? Daß beide bei ihrem entgegengesetzten Streben Dasselbe aussprechen können? Aber wie? Sollten Sie dies wirklich fragen? Sollte Ihnen wirklich entgangen sein, daß beide trotz ihrer Gegensätzlichkeit Dasselbe wollen? Beide haben dasselbe Princip der Identität, daß Alles dasselbe ist, als Ausgang hingestellt; bei beiden ist Denken und Sein dasselbe. Nur in dem Anfang des Weges liegt der Unterschied. Beide steigen an derselben Leiter. Hegel aber sitzt oben und weiß nicht, wie er hinaufkam, und versucht nun herunterzusteigen; Vogt-Moleschott-Büchner sitzt unten und weiß nicht, wie er dahin kam, versucht aber hinaufzusteigen. In der Mitte treffen die Steiger zusammen, verwundern sich, und Hegel a. a. O. ruft: „Es soll dies aber kein Materialismus sein". Vogt-Moleschott-Büchner verwahrt sich, ein speculativer Schwindler zu sein. Man schließt sich daher von einander ab und bleibt, um mit Hegel zu reden, in der „albernen Vorstellung stehen, daß man hier starre Gegensätze habe". Man erhebt sich nicht zum Begriff, daß die Gegensätze verschwindend sind, daß beide

Eins sind, insofern sie dasselbe wollen. Beide erstreben eine Entwickelung vom bewußtseinslosen Sein oder Stoff hinauf zum selbstbewußten Menschen. Und da Denken und Sein dasselbe; da das Sein oder der Stoff das Erste, der Ausgang der (sich manifestirenden) Entwickelung ist, so muß natürlich auch der Stoff oder das Sein es sein, wodurch das Denken producirt wird. Das Denken muß bei Vogt und Hegel, bei letzterem freilich nur das in albernen Vorstellungen sich ergehende, stets ein Wasserabschlagsproceß bleiben. Und Moleschott, von der richtigen Erfahrung ausgehend, daß erregtes Denken auf materielle Absonderung vermehrend wirkt, wird sogar als neuer Lavoisier mit der Wage in der Hand die Kraftanstrengung einer Jungfernrede am gelassenen Harn (a. a. O. S. 391) bestimmen. Im Allgemeinen freilich ist ihm und Büchner das Denken ein Product der Atombewegung. Ein Reden, das zwar salonfähig reinlicher, aber noch nicht richtiger ist; nur ein Webstuhlbild, nicht Wissenschaft.

Ob diese Hegel-Vogt'sche Vorstellung eine rohe ist oder nicht, das trägt nichts bei zur Entscheidung der Frage, ob die Vorstellung eine berechtigte ist. Uns Chemikern ist Schmutz alles, was sich da befindet, wo es nicht hingehört. So ist Gold Schmutz, wenn es rein sein sollendem Eisen anhängt. So kann auch die Aesthetik Schmutz werden, wenn sie die Logik verunreinigt. Und dies thut sie, wenn sie den Hegel-Vogt'schen Denkproceß als einen rohen auffaßt. Der chemische Schwefelwasserstoff ist ein reiner Stoff, auch wenn er nach faulen Eiern stinkt. Wo liegt denn die Rohheit? Im Sauerstoff? Im Phosphor? Gewiß, wenn es berechtigt ist, zu sagen: „Denken und Sein ist dasselbe", so ist die nothwendige Consequenz, daß das Denken eine Folge ist der Bewegung des in der Entwickelung zuerst Seienden, also des Stoffs oder des Seins.

Das Recht dieser Behauptung der Entwickelung wollen wir jedoch hier nicht untersuchen. Lassen Sie uns vielmehr noch

etwas bei der Thatsache bleiben, daß oft ein System deshalb verworfen wird, weil man nur einzelne Sätze desselben kennt und diese, aus ihrem Zusammenhange gerissen, nicht zu verstehen weiß, weil die Ausdrucksweise eine fremdartige ist oder auch weil man sich nicht die Mühe nehmen will, in das Innere des Systemes einzudringen. Wir wissen, der Hegelianismus wirft dem Materialismus Rohheit vor, dieser jenem Schwindel. Nun streben beide aber nach demselben; sie wollen die Identität von Allem beweisen: Denken und Sein, Geist und Stoff, alles ist ein und dasselbe; aus dem Sein, dem Stoff wird alles. Wie kommen nun beide Gegner zu demselben Prinzip? Was ist die Ursache dieser Lehre? Wer ist ihr Erfinder? Der Erfinder ist der überall gleiche Trieb nach einem vorurtheilslosen, voraussetzungslosen, autoritätsfreien Wissen. Der Erfinder ist die Opposition gegen eine die Wahrheit als Glaubensartikel befehlende Kirche. Und von diesem Quell des Stroms gegen Philosophie ist noch zu reden.

IV. Verachtung von Philosophie aus Opposition und consequenter Behauptung des Gegentheils alles Kirchlichen.

Wenn ich von Verachtung der Philosophie aus Opposition reden will, so kann ich natürlich nicht die Verachtung aufsuchen, die ihr der Materialismus in der Theologie entgegensetzt, jenen Orthodoxismus, dem der Buchstaben höher gilt als der dadurch verkündete Geist. Auch kann ich nicht gegen protestantische oder katholische Hierarchiker auftreten wollen, denn da es ihnen nur um Herrschaft, nur um das stolze Bewußtsein zu thun ist, Herren zu sein, über das Denken aller Menschen, so wollen sie absichtlich von Philosophie nichts wissen und geben sie aus als niedere Vernunftwissenschaft. Ich habe nur diejenigen daher im Auge, denen es Ernst ist mit der Wahrheit und vor denen daher nur das Bestand haben soll, was von der Vernunft begründet ist.

Jener Ursprung nun der Philosophie als einer Opposition gegen die mythologische Götterlehre, wie sie im populären Be-

wußtsein sich festgesetzt hatte, sowohl im Alterthum, als auch — wir dürfen es vergleichend sagen — zur Zeit des Cartesius; jener Ursprung ist es, welcher aller Philosophie ein gewisses Princip von vornherein aufdrückte. Man will Neues aufstellen; man will sich frei machen von den Fesseln einer tyrannisch gewordenen, Glaubenssätze aufoctroirenden Kirchlichkeit, welche den Lebensnerv menschlichen Geistes tödten, die Freiheit des Denkens verbieten will. Man will reine Bahn haben und sich befreien von diesen Banden durch Aufstellung des Princips vom reinen Denken. Aber nicht Plato, nicht Aristoteles, nur jener mehr wie dieser, übersprangen die im Volksbewußtsein ruhende Vorstellung von Göttern als thatlos hinlebenden, still sich bewegenden, selig kreisenden Wesen. Die christliche Lehre erst stellte das Princip der Persönlichkeit auf. Gott war jetzt kein Zeus mehr, über welchem die starre Nothwendigkeit des blinden Verhängnisses stand. Gott war jetzt ein Ich, welches die Nothwendigkeit zu seiner eigenen freien Bestimmung machte, in sein sittliches Thun aufnahm und deshalb vernünftig und gesetzmäßig schuf und erhält. Auch der Mensch erfaßte sich jetzt als Ich. Aber als nun die Philosophie die Widersprüche confessioneller Dogmen lösen, als sie dem Ekel dieser Streitigkeiten entrinnen und die reine Wahrheit, die Eine Wahrheit erfassen will, da meint sie aufräumen zu müssen mit Allem; nichts ist ihr stabil. Dem „geistlosen Glauben" stellt der Zweifler die „Selbstgewißheit des Denkens" gegenüber. Aber während Cartesius den persönlichen Gott noch behalten hatte, so muß auch dieser fallen; an Stelle paradiesischer Schöpfung tritt ein pantheistisch sich Entfalten, sich Entäußern. Und von Spinozas Substanz bis zu Hegels absolutem Wissen ist es stets eine allgemeine, der Persönlichkeit entbehrende Unendlichkeit, welche als ewiger Werdegrund hingestellt wird. Es ist die Opposition gegen die Kirchlichkeit, welche die Schöpfung und die damit verbundene Geschiedenheit Gottes und der in relativer Selbstständigkeit verharrenden

Welt verwirft, und welche deshalb das Princip der Identität „Denken und Sein ist Eins" festhaltend, beides: Denken und Sein oder Geist und Stoff, bald als Attribute eines einigen Wesens, bald als Entwickelungsmomente des Einen Urgrundes zu beweisen sucht.

Mit dem Hegelianismus endete die Strömung. Wenigstens erkannte man das Unding eines reinen Denkens ohne Erfahrung. Und gleichzeitig erhob sich aus seiner Asche eine neue Philosophie, welche die Persönlichkeit wieder zum Princip nehmend, Naturwissenschaft und Theologie zu versöhnen hofft, und da sie durch den Menschen, als selbstbewußtem Wesen, das Wissen verwirklichen lassen und jenen Zwiespalt, eines Wissens für die Denkstube und eines Glaubens für das Leben, vernichten will, so hofft sie noch mit Ehre zu tragen den Namen, den sie, ihr Ziel zu bezeichnen, sich einstweilen beigelegt hat: Philosophie der That.

Zur Zeit ist aber die Stimme dieser Philosophie noch klein und wird kaum vernommen vor dem lauten Rufe jener tonangebenden Masse, welche an dem Sturze des Hegelianismus oder der reinen Speculation sich erhob und nun im Gegensatz zu ihm alle Speculation verwirft und nur Induction, Erfahrung zu treiben behauptet. Sie verspottet die Philosophie des reinen Denkens und läßt daher nichts gelten, was man nicht sehen und fühlen kann. Opposition machend also der Philosophie der Selbstgewißheit, wie sie mit Cartesius begann, kommt der Materialismus doch in Einem Princip mit ihr überein, in der Opposition gegen alles, was mit selbstbewußter Weltschöpfung zusammenhängt, da sie meint, mit solcher Annahme sich zum Sclaven falscher Kirchlichkeit zu machen.

Während aber dies Princip der Opposition von Spinoza bis Hegel großartige Denkprocesse zur Erscheinung brachte, wo das Vereinzelste in den Zusammenhang mit dem Ganzen zu bringen versucht ward, da tritt der Materialismus nimmer in solcher versuchten Strenge der Logik auf. Einheit seines Syste-

mes giebt ihm weniger das Wesen der Sache, als die Opposition. Gestern vertheidigte er deshalb als Wahrheit die Vielheit der Menschenrassen, um der Bibel zu opponiren. Heute behauptet er die Einheit als Wahrheit, weil im Darwinistischen Ausgehen von Einer Zelle größere Opposition liegt. In Frage stehende wissenschaftliche Sätze werden kühn als fertig bewiesene hingestellt; Gedankenschnitzel werden hingeworfen, Autoritätsbrocken citirt und dabei vielleicht neben die Aussprüche der Wissenschaft eines Humboldt die Aussprüche einer dichterischen Phantasiegestalt wie Hamlet als gleichwerthig hingestellt. Auf diese Weise wird denn bewiesen, was man will. Wenn dann Jemand sagt, solche Beweise gefielen ihm nicht, sie schienen ihm „leichtsinnig". Da heißt es z. B.: „solchem Mißverständniß gegenüber thut es uns überhaupt leid, versucht zu haben, Andeutungen für das Verständniß der inneren Möglichkeit eines Verhältnisses zwischen Geist und Materie zu geben. Wir hätten uns unsere Aufgabe leichter machen und einfach sagen sollen: So ist die Sache! Erklärt sie, wie ihr wollt!" Büchner, Kraft und Stoff. Vorr. zur III. Aufl. Als ob es nicht gerade Pflicht und Schuldigkeit desjenigen, der alle Weisheit zu besitzen behauptet, wäre, sie in aller Vollständigkeit mitzutheilen und da, wo er Mißverständniß sieht, auf neuem Wege sich Klarheit zu verschaffen hätte. Die Begriffe: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden einfach abgewiesen, als unnöthig der Erklärung, denn sie heißen bloße Erfindungen von Priestern, das Volk zu knechten. Und das Christenthum nun gar! „Im Angesicht der großen Rückschritte, heißt es, welche das geistige Leben der europäischen Culturvölker mit Hilfe jener Weltanschauung machen mußte und zum Theil noch andauernd zu machen fortfährt, muß es jeden Menschenfreund mit aufrichtigem Bedauern erfüllen, daß das ebenso glänzende, als erhebende Bild griechischen und römischen Alterthums und die ganze Summe der dadurch erworbenen geistigen Erkenntniß für lange Zeit und zum Theil, wie es scheint, für immer unter dem Druck einer

Weltanschauung verloren gehen konnte, welche sich jederzeit als eine geborene Feindin der Aufklärung, des Fortschritts, wie überhaupt einer naturgemäßen und freundlichen Auffassung von Welt und Leben erwiesen hat.“ Büchner a. a. O.

Das lautet alles so sicher, daß man verführt werden könnte, es anzunehmen; aber leider kann ich mit Cartesius es nicht klug heißen, dem zu trauen, der uns zuweilen täuscht: dem Sinnenschein. Deshalb behaupte ich freilich auch, daß im Gefolge des Christenthums viel Rohheit und Dummheit war, daß man die Liebe und Demuth mißbrauchte als sclavische Magd, um herrschen und knechten und unterdrücken zu können die Massen. Aber durch diese Nacht sehe ich hindurch, daß Griechenland und Rom den Glanz verloren hatte, ehe man ans Christenthum dachte. Ich blicke hinaus in die Geschichte und sehe die Lehre der Liebe, trotzdem sie mißbraucht ward, Rohheit mildern und eine Genfer Convention reifen lassen, die selbst dem griechischen Heidenthum nicht erstand. Ich sehe eine Fülle von Selbstgewißheit und persönlicher Freiheit heranreifen, wie sie kein oracelfragend Alterthum erzeugen konnte. Freilich ist es leicht, mit Gymnasial-Erinnerungen sich das ganze Alterthum als bestehend zu denken als lauter: Homere, Hesiode, Epikure, Plato's u. s. w. Aber die Gewißheit hege ich, daß in zweitausend Jahren, wenn der Schund vom Moder zerfressen ist, man mit Klagen auf die Vergangenheit einer Zeit sieht, wo Schiller, Göthe, Humboldt u. s. w. lebten. Und so blicke ich auf jene Millionen Jahre — denn da die Bibel von 5000 Jahren spricht, so müssen die Bibelfeindlichen je mehr, je besser behaupten —, ich blicke also auf die Millionen Jahre von Pfahlbauten bis zu Christus und suche vergebens den Gedanken freier Menschlichkeit gedacht, selbst nicht in Plato's Sclavenstaat; ich sehe dann diesen Gedanken nur durch das Christenthum in die Welt kommen, nur in christlichen Staaten verwirklicht werden. Ist also diese Weltanschauung „eine geborne Feindin der Aufklärung und des Fortschritts?“

Wie kam der erste Pfaffe zu seinen Erfindungen? Wie kam das Volk dazu, sich einen Pfaffen zu denken und seine Autorität sich gefallen zu lassen? Gewiß, die Behauptung der Erfindung genügt nicht, wir müssen nach der Berechtigung dieser Behauptung fragen, um derselben selbstgewiß zu werden in unserem Denken. Da haben wir denn oben schon gehört, daß es dem Menschen ein Müssen ist, alles nach Ursache und Wirkung zu betrachten, und daß bei dieser Denknothwendigkeit jeder sich selbst seinen Gott erfindet, ja, ohne Pfaffen, erfinden muß. Die Frage ist nur, wie diese erste Ursache allen Daseins gedacht werden muß. Wenn ich diese erste Ursache als ein persönliches Wesen auffasse, wie es in der Religion geschieht, bin ich dann zu verspotten als zurückgeblieben im Geiste der Zeit? oder bin ich dann ein Pfaffenankniecr? Weit richtiger läßt sich behaupten, daß diese Spötter pfaffenblind sind, und nur deshalb Gottesläugner und Atheisten zu sein behaupten, weil sie über den Personen, welche einer Sache schlecht dienen, die Sache selbst nicht sehen und deshalb mit den Personen die Sache selbst wegwerfen zu müssen vermeinen. Aber sie können es nicht und drehen sich daher stets im Kreise.

Das Religionsbewußtsein geht aller Philosophie voraus. Und ich kann mich nicht enthalten, hierbei einen Ausspruch Steinthals zu citiren in seinem Vortrag: Mythos und Religion (97. Heft von Virchow's Sammlung): „Religion ist eine Erkenntniß- und Gefühlsart, welche mit der menschlichen Natur unzertrennlich verbunden ist, so unzertrennlich wie die Sprache. Kein noch so elend lebender Volksstamm ward gefunden ohne Religion; Reisende, die es versichern, beweisen damit nur ihre Unfähigkeit, das menschliche Leben in seinen niedrigen Formen zu beobachten, und Eilfertigkeit des Urtheils." „Religion hat man freilich Abhängigkeitsgefühl genannt; aber der Ausdruck ist schlecht. Das Abhängigkeitsgefühl ist drückend, ist das des Sclaven. Die Sache ist aber anders: indem wir uns im Angesicht

des Großen klein erkennen, erfassen wir doch zugleich das Große, schwingen uns zu dessen Höhe hinauf und fühlen uns über alles Kleine erhoben, über unsre eigene Kleinheit hinausgetragen. So wirkt alles Edle erhaben, weil es über alles Gemeine hinausreißt. Religiös sein heißt nun aber schlechthin sich emporschwingen über alles Kleine, Niedere, frei werden aller gemeinen Banden, erhaben, ideal gestimmt sein; und das ist Seligkeit. Religion ist der Quell aller Lust an allem, was unser Bewußtsein erhöht und erweitert, reinigt und veredelt; aus ihr strömt die Lust an den Entdeckungen der Wissenschaft, welche uns das Unendliche am klarsten zeigt; aus ihr die Lust am sittlich Guten, welches uns mit dem Unendlichen am wesenhaftesten verbindet; und aus ihr auch die Lust am Schönen, welches uns den Glanz und den Reiz des Unendlichen fühlen läßt. Sie ist aber nicht stets die Seligkeit des Erhabenseins, sondern auch oft das Streben, die Sehnsucht nach Erhebung zum Unendlichen, nach Befreiung vom Endlichen."

In der Geschichte und im Einzelleben ist dies so. Der Philosophirenwollende findet deshalb stets die Vorstellung einer selbstbewußten Ursache von allem Dasein vor; er findet sie vor, weil der Mensch als selbstbewußtes Wesen auch unter diesem Bilde die Ursache des Daseins faßt. Der Materialist in seiner Opposition faßt nun natürlich die erste Ursache als ein nicht selbstbewußtes, ein nicht unsichtbares, ein unfrei, nothwendig wirkendes Wesen. Dies machte schon der alte Demokrit so, und so ist es geblieben bis heute. Den Materialismus kann jeder sich selbst erfinden; das Kunststück ist so leicht, daß man sagen kann vom Materialismus, was Hegel über die Schelling'sche Philosophie sagte, „sie ist wie aus der Pistole geschossen, und wer ihr Taschenspielerkunststück merkte, macht sie nach." Der Kunstgriff des Materialismus ist jener Satz Hegels: „Jeder Begriff schlägt in sein Gegentheil um." Deshalb müssen wir dem Materialismus zu liebe noch die entgegengesetzte Behauptung auf-

stellen: die Pfaffen sind die Erfinder des Materialismus! Denn hätten sie (d. h. die Menschen überhaupt) nicht den Begriff eines freiheitsvoll schaffenden Gottes erdacht, so wäre die Aufstellung des Begriffes einer unfrei, mit Nothwendigkeit wirkenden Materie gar nicht möglich gewesen. Mit andern Worten: Wer zuerst den Gedanken der Freiheit dachte, der dachte auch den Gedanken der Nothwendigkeit; da beides nur relative Begriffe sind. Weshalb auch mit Recht F. A. Lange seine Geschichte des Materialismus beginnt mit den Worten: „Der Materialismus ist so alt, wie die Philosophie, aber nicht älter.“

Die Lehre, daß aus einer ewigen, mit Nothwendigkeit in unabänderlicher Gesetzmäßigkeit wirkenden Materie Alles geworden sei, scheint im schroffsten Gegensatze zu stehen, mit jener Lehre, daß ein selbstbewußter Gott die Welt nach freiem Willen „wunderbar“ erschaffen. Namentlich also mit dem alttestamentlichen Judaismus, wo jedes Einzelding als Wunder Gottes diente seine Macht zu erhöhen. Aber vom Standpunkte der Wissenschaft ist dieser Gegensatz nur ein Schein. Denn wenn es heißt: Die Welt ist ein Wunder Gottes, so heißt dies soviel als sie ist unbegreiflich eingerichtet, ich kann von ihr nichts wissen. Und wenn es heißt: Die Welt ist das Product einer von Ewigkeit her mit blinder Nothwendigkeit wirkenden Materie; so ist das dieselbe Unbegreiflichkeit, wie die vom Wunder Gottes, denn daß die Materie nur so und nicht anders wirken könne: wer kann das begreifen? Und ist eine ewige Materie leichter zu begreifen als ein ewiger Gott? Vom Standpunkt des Wissens hat die starre Nothwendigkeit so viel Werth, wie das nackte Wunder. Aber vom Standpunkt des practischen Lebens entscheide ich mich lieber zu dem Judaismus, wie zu dem des Materialismus; denn jener trieb — ich wage mich wieder zu stützen durch Humboldts Kosmos II. S. 45 — eine Fülle von Kraft und edler Poesie, und gab Ausdauer mitten unter der Verfolgung. Aber der Materialismus, wo sind seine positiven Früchte

veredelnder Lebenserhebung? wo seine Poesie? Und was die Consequenz der Darstellung betrifft, so dürfte dem Materialismus als Muster zu empfehlen sein, die dem strengen Judaismus entkeimte Lehre der starren Nothwendigkeit des edlen Spinoza.

Es ward oben angeführt, daß Gassendi dem Cartesius gegenüber bewies, daß es unmöglich sei von allen sinnlichen Anschauungen völlig abzusehen, aber mit ebenso viel Recht müssen wir behaupten, daß es unmöglich ist, von aller unsinnlichen Anschauung abzusehen und nur vom sinnlichen ausgehen zu können. Eine Behauptung, welche ja die große Entdeckung Kants ausmachte. Und eben deshalb, weil es unmöglich ist, nur in der Sinnlichkeit zu verbleiben, so bleibt auch die Behauptung des Materialismus, er bewege sich „nur in der reinen Sinnlichkeit", eine Phrase, so gut wie die Behauptung des Cartesius, des genialen Erfinders der analytischen Geometrie: nur von reinem Denken auszugehen. Beider Lehren verbleiben in subjectiven Reden, sind subjectiver Idealismus. Aller Materialismus muß Idealismus sein, insofern er lebt und besteht in den Ideen, Begriffen, Vorstellungen der einzelnen denkenden Menschen, also in den zu Denkproducten umgewandelten Wahrnehmungen der Sinne.

Die Begriffe von Ehre und Treue, Wahrheit und Sitte, ja der Begriff „des Thieres" oder das was ein „Mitwoch" ist, wurden sie sinnlich wahrgenommen? Und wenn der Materialist sagt: Freiheit sei ein unsinnlicher Begriff und bloße Erfindung, ist denn: Nothwendigkeit etwas anders? Nimmermehr! Beide sind relativ und wo der eine, da ist auch der andere Begriff.

Verfolgen wir dies noch etwas weiter. Der Materialismus spricht auch von gesetzmäßig wirkender Nothwendigkeit; wonach also das einzelne was geschieht, nach inneren Gesetzen, in stets bestimmter, gleicher Art geschieht. Im alten Testament, wo alles was erwähnt wird, nur erwähnt wird, um die Herrlichkeit Gottes, die Wunder seiner Werke zu schildern, da scheint diese Vorstellung eines „natürlichen" „gesetzmäßigen" Geschehens nicht vorhanden,

oder doch nicht in bewußtem Vordergrund gewesen zu sein. Wenigstens sagt Franz Delitsch in seiner biblischen Psychologie S. 156: „Das A. T. hat für Natur kein Wort. Selbst die Septuaginta gebraucht physis nirgends. Aber im N. T. ist physis gar nicht selten. Es bedeutet im weitesten Sinne, die einem Wesen infolge eines seiner Erscheinung vorausgegangenen inneren Gewordenseins eigenthümliche Art und Weise des Seins." „Danach heißt es, die göttliche Natur (Physis) von Gott, der was er ist und erscheint vermöge selbstmächtigen bewußten Werdens ist, gewöhnlich aber von Thieren und Menschen, die was sie sind und erscheinen, schöpfungsweise und zeugungsweise geworden sind." „Natürlich" heißt dann wieder das, was der anerschaffenen, angebornen Beschaffenheit gemäß ist. Und außerdem tritt auch der andere Gegensatz von Natur zu Kunst und Vernunft oder Freiheit auf, wo das angeborene, das gesetzlich bestimmte Werden dem selbstbewußten Handeln gegenübertritt."

Im N. T. wo es nicht mehr darum zu thun ist, die herrliche Macht des Einen Gottes den übrigen Volksgöttern gegenüber zu zeigen, aus welchem Grunde im A. T. jedes Geschehen als unmittelbares Machwerk Gottes vorgeführt wird; im N. T. wo es vielmehr darum zu thun ist, das Verhältniß Gottes zu diesem seinem Werke, namentlich dem Menschen zu zeigen, wo daher dies Geschaffene als ein Gewordenes, Gewachsenes (natura, physis) in der eigenthümlichen Weise seines Daseins, in der ihm von Gott gesetzten Bestimmtheit, also in seiner Natur oder seinem Gesetze betrachtet wird, da tritt denn der Begriff der Natur als eines relativ selbstständig Gewordenen in den Vordergrund. Die Welt erscheint als ein von Gott gewolltes Sein von bestimmter Art und Weise, worin sie ihrer Natur d. i. ihrem Gesetze nach verharrt. Das Christenthum sagt daher, Gott schuf die Welt nach bestimmten ewig wirkenden Gesetzen. Der Materialismus sagt, aus der Materie entwickelt sich die Welt nach ewig und

mit Nothwendigkeit wirkenden Gesetzen. Worin liegt nun der Gegensatz? Nicht in den Gesetzen, denn diese sind hier wie dort.

Der Gegensatz liegt nur darin, daß dort ein freier Schöpfer, hier ein nothwendig wirkender Grund des Werdens ist. Ein letzter Grund oder eine erste Ursache ist also hier wie dort; der Gegensatz liegt daher nur in den Begriffen von Freiheit und Nothwendigkeit. Der Materialismus spricht von Nothwendigkeit, weil sein Phantasiebild, der Pfaffe, von Freiheit spricht. Und weil er in kindischem Engsinn und geistreich witzelnd sein sollendem Wiederkäuen stets nur die Vorstellung eines Gottes festhält, wie er sie von seiner Amme aus der Kinderstube mitbrachte, eines Gottes nämlich, der wie ein schlechter Uhrmacher ewig die Welt flicke und bessere, so meint er der Welt dadurch festere Dauer zu geben, daß er sie durch Nothwendigkeit zusammengehalten sein lasse, denn von dem Gott seiner Ammenstube fürchtet er, könne die Welt jeden Augenblick zu Nichts zerrieben werden.

Aber ist er damit dem Widerspruch entronnen, neben einer Welt mit gesetzlich ewigem Bestehen einen wunderkräftigen Gott zu haben? Nimmer! Wenn in dem dem Materialismus mit Nothwendigkeit verlaufenden Geschehen der Welt günstige Umstände sich schaaren, so geschieht alles, was der Materialismus sich als nothwendig denkt. Es ist der Zufall also, der so freundlich ist, die Rolle des fortentwickelnden Wunders zu spielen. Also ist Gesetzlichkeit und Wunder dort; Nothwendigkeit und Zufall hier: hat nun der Materialismus sich von den Widersprüchen seiner Kinderstube befreit? Nimmer! Und ist denn die Furcht, die ihm seine Amme einbläute, gegründet?

Was ist denn Freiheit? Was ist denn Nothwendigkeit? Beide Begriffe stehen und fallen mit einander als relative. Frei ist erstens alles, was unabhängig ist von äußerem Zwang, sei es in körperlicher, bürgerlicher, sittlicher Beziehung. Nothwendig in diesem Sinne ist alles, was nur so und nicht anders sein kann, weil es von einem ihm Aeußeren so bestimmt wurde. Diese Noth-

wendigkeit, wo Alles von einander abhängt, wo der träge Beharrungszustand des Einen nur durch ein äußeres bestimmt werden kann, findet sich unveränderlich in dem uns Menschen sinnlich sichtbar Gewordenen, in der vorzugsweise s. g. Natur. Daher denn auch das Streben des Materialismus alles nach dieser sichtbaren Nothwendigkeit zu messen, und alle Freiheit zu läugnen. Auch der Mensch heißt es, ist unfrei; er muß essen und sein Denken heißt es, ist Folge der Nahrung. Unklar bleibt dabei freilich schon dies, woher der zelotische Eifer des Materialismus stammt, wenn jemand den Gedanken der Freiheit und des selbstbewußten Gottes hegt, denn nach seiner Theorie nothwendig wirkender Speise, kann doch Niemand dafür, was das Hirn denkt.

Der Materialismus spricht aber auch von einer ersten Ursache, von der Materie, als dem Grund allen Werdens, das sich gesetzlich entwickelt. Alles Gewordene ist aber bedingt durch sein anfängliches Sein, durch die Anlage, wodurch im Voraus bestimmt ist, was es im Werden, im Leben wirklich wird. Nun sagt der Materialismus selbst aber, das Ziel aller Entwickelung ist (bis jetzt wenigstens) der Mensch. Und nach ihm erreicht der den Materialismus denkende Geist die höchste Stufe. Ein solcher Geist höchster Stufe ist aber, lehrt er, in jenem Menschen, der „frei von aller Pfaffenerfindung“, es sich selbst zur Pflicht machte, nach den Gesetzen, die er als ewig und wahr erkannt hat, zu leben.

Ist das aber eine andere Freiheit, als die von welcher die Theologie spricht: Freiheit ist nicht das Freisein von allem Zwang, sondern Freiheit ist nur das Freisein von der Herrschaft der Sinne und Begierden; es ist die Kraft sich als erste Ursache zu fassen und nun nach den als wahr und ewig erkannten Gesetzen seine Handlungen zu bestimmen? Freiheit ist Selbstgewißheit des vernünftigen Geistes und die Kraft der Selbstbestimmung zum Vernünftigen. Deshalb wird Freiheit zur Vernunftnoth-

wendigkeit, da das freie, der ewigen Wahrheit selbstgewisse Ich es verschmäht momentanen Launen zu folgen, die Schranken gesetzlicher Wahrheit zu verlassen. Es will Vernunft sein und nur Vernünftiges wirken und so bestimmt es sich selbst zu dieser Nothwendigkeit des Handelns. „Nur das Wirkliche ist vernünftig, und nur das Vernünftige ist wirklich" d. h. von ewiger Wahrheit, sagt Hegel in Bezug hierauf.

Wir sehen, der Materialismus, der die Freiheit im sinnlichen Werden der Natur läugnet, so gut wie der Theologe, dem ja ebenfalls die Natur ein durch die erste Ursache gesetzlich bestehendes ist, wir sehen er findet die Freiheit in der Sittlichkeit wieder, in der Selbstbestimmung zum Guten, d. h. da wo sie auch die Theologie wiederfindet. Was hat also der Materialismus erreicht? Nichts! Er behauptet zum Ziel gekommen zu sein, mit seinem Läugnen von Gott und Freiheit, er meint die Theologie überflüssig gemacht zu haben, aber nichts hat er erreicht, weil er überall nur in das Gegentheil hinüberschwankte und aus der Theologie kann er nicht heraus, weil die Relativität der Begriffe ihn darin festhält. Er kommt aber nicht zur Besinnung, weil er beherrscht vom Gesetze der Trägheit, sich nicht frei zu der verspotteten Philosophie erhebt, um zu erkennen, daß nur partheiisch Vorurtheil und zusammenhangslose Betrachtung ihn meinen läßt, reine Bahn gewonnen zu haben, und daß nur gesunde auf Induction und Speculation gegründete Logik entscheiden läßt, ob die Materie oder das persönliche Wesen der wahre Gottesbegriff.

Anmerkungen und Zusätze.

Vortr. I. S. 22. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, sagt Bd. II. S. 12: „Bei den Chinesen ist der Urgrund des Daseins ein Zweifaches: Sein und Thun, ein ruhender Stoff und eine bewegende Kraft; beide bedingen sich gegenseitig, keins ist ohne das andere, beide sind an einander, nicht aus einander. Die höchsten Erscheinungen dieses Gegensatzes in der Wirklichkeit, und darum das höchste Bild desselben, aber nicht der Urgegensatz selbst, sind die Erde und der Himmel, als Mutter und Vater aller Dinge. Beide, erst durch jenen Urgegensatz erzeugt, werden häufig sinnbildlich statt desselben genannt." S. 22: „Die Volksreligion beruhigt sich einfach bei diesem Urgegensatze von Yang und Yn, oder Himmel und Erde." S. 26: „Der Himmel von seiner activen Seite ist nicht bewußter Geist. Der Himmel ist nur die unbewußt wirkende allgemeine Lebenskraft der Natur; bewußter Geist ist nur in der Creatur; die Gottheit ist einzig Natur. Das Bewußtsein wird dem Himmel gerade von den tiefsten Denkern ausdrücklich abgesprochen; der Mensch wird als das einzige selbstbewußte Wesen anerkannt. Volksvorstellungen von des Himmels Liebe, Zorn, Weisheit sind unbedenklich als sinnbildliche Darstellungen aufzufassen." Mit Recht sagt Wuttke S. 24: „Der in der chinesischen Weltanschauung sich offenbarende reine Naturalismus bietet eine merkwürdige Aehnlichkeit mit modernen, den Fortschritt über veraltete Standpunkte repräsentirenden, Ansichten. Ihre Vertreter wären also mit ihrer Denkarbeit gerade da wieder angekommen, von wo das Menschengeschlecht in seiner unreifen Kindheit ausging; — der Unterschied ist nur der, daß das chinesische Denken von dem bloßen Naturstandpunkt ahnend zum Geiste aufwärts strebt, während diese modernen Ansichten von dem Standpunkte des Geistes sinkend ins bloße Natursein rückwärts streben." — Es ist der Materialismus, der dieses moderne Streben zeigt, und der am chinesischen Volks- und Staats-

leben die Früchte einer zum Dogma gewordenen materialistischen Weltanschauung erkennen kann. Der Mensch allein ist hiernach selbstbewußtes Wesen, er ist das höchste Wesen auf Erden, und sein höchstes Streben wird sein, die Vollkommenheit, die Regelmäßigkeit, Reinheit des Himmels, als Erscheinungsweise der Urkraft, selbst zur Erscheinung zu bringen. Daher das genügsame Streben, ein achtungswerther Mann zu sein, d. h. ein Mann, wie er sein soll, gebildet, gewandt und tüchtig nach außen, redlich und zuverlässig von Gesinnung. Im Lyn-Yü, übers. v. Schott, heißt es: Kung-Fu-Dsü sprach: „Der achtungswerthe Mann sagt nicht im Verkehr mit Andern: ich habe Lust zu dieser Sache oder ich bin jener abgeneigt. Allem, was gut und seiner würdig, fügt er sich von selbst." Dsü sprach: „Der achtungswürdige Mann sieht auf Tugend, der niedrig denkende auf Reichthum; der Erstere folgt den Vorschriften des Gesetzes, der Letztere seinem Vortheil. Dsü sprach: „Ein Wort, dem gemäß wir bis zum Tode leben können, ist: Was Du selbst nicht willst, das thue nicht Andern." — Gewiß sind dies Sätze, die zu unterschreiben sind. Aber nicht zu verwundern ist, wenn die Lehre: die Kraft anschaubar im Stoff, die Urkraft anschaubar am Himmel, und der Mensch allein bewußtes Wesen, allmählig dazu führte, in dem mächtigsten Menschen überhaupt, im Kaiser, die Gottheit verkörpert, die Gottheit in stellvertretender Person gegenwärtig zu glauben. Auch in monotheistischen Religionen sehen wir zu Zeiten die Herrschsucht der Menschen es erstreben, in Fürsten oder Priestern die Gottheit in unfehlbarer Gegenwart der Menschenmasse vor Augen zu führen. Aber im Christenthum waren diese Fesseln nie andauernd, und das scharfe Spannen des Bogens diente und wird dienen, eine neue vergeistigte, entsinnlichte Anschauung zu bringen. In diesem Sinne rufen wir daher auch die Worte eines den Concilbeschluß anbefehlenden Hirtenbriefes nach: „Warum seid ihr furchtsam, ihr Kleingläubigen? Kein Sperling fällt vom Dache ohne den Willen des himmlischen Vaters, und ein so großartiges Ereigniß sollte von Gott zugelassen sein, wenn es nicht im Großen und Ganzen wirklich und wesentlich zum Heil der Kirche diente?" Der Drang des Anbetens im Geiste und in der Wahrheit duldet auf die Dauer keine sinnliche Anschauung, aber bei den Chinesen, wo die materialistisch appercipirende Vorstellungsmasse der Herrschsucht entgegenkam, da setzte sich die Lehre von der Stellvertretung Gottes durch einen Menschen fest, mit ihr der Stillstand der Entwickelung im Geistesleben, und im Schiking finden wir viele Lieder, die dieses Gefühl der Ohnmacht und Verzweiflung an der Staatsverbesserung ausdrücken. So z. B.

Kommt, lasset uns die eigne Saat
Dem schmalen Grund vertrauen!
Denn besser als den wüsten Staat
Verlohnt's den Acker bauen.

(Uebers. v. Rückert.)

Vortr. II. S. 54. Dem im Text gesagten, daß Confession oder Theologie noch keine Religion sei, möchte ich noch die Worte eines anderen Fachmannes beifügen, eines Geistlichen, den die canonische Wahl auf den Bischofstuhl in Mainz rief, dem freilich die Bestätigung in Rom nicht wurde, von dem man aber das Ehrende erzählt, daß ein Bauer seiner Gemeinde einem Fremden auf die Frage: „Wer ist das?" erwiederte: „Das ist der Mann, der die Menschen zu Menschen machen will." Dieser als „Katheberphilosoph" verstorbene Leopold Schmid, den ich gerne meinen freundschaftlichen Lehrer nenne, schreibt in seiner Einleit. in die Philos. S. 11: „So wenig der Katechism schon Theologie, der Volksrechtsspiegel schon Jurisprudenz und das Hausmittelbuch schon Medizin ist: so weit entfernt ist die Philosophie in ihrer Kerngestalt von der Anmaßung, auch schon Kunst oder Wissenschaft der Philosophie zu sein. Gleichwohl erfordert eine tüchtige Aufstellung jener Grundrisse die gründlichste kritische, wissenschaftliche, technische und practische Bildung in dem jeweiligen Fache. Und dennoch kann recht wohl ein Nichtjurist den Juristen an solider Rechtlichkeit, der Nichttheolog den Theologen an ächter Frömmigkeit und den Katheberphilosophen irgend ein anderer Mensch an philosophischem Gehalte übertreffen."

Vortr. II. S. 60 u. flgde. Zur Ausführung des über Menschen und Thiere gesagten verweise ich hier noch auf Max Müller, Vorles. zur Sprachw. I. Thl. 2. Aufl. S. 303 u. flgde. Des Interesses wegen stehe hier die Ansicht eines Gegners. Büchner, Vorles. über Darwin. 2. Aufl. S. 187 u. flgde. sagt: „Viele, Philosophen, Theologen und theologische Naturforscher, geben, wenn es hoch kommt, zu, daß der Mensch zwar leiblich ein Thier, geistig aber etwas Anderes sei." Aber: „es existirt geistig ebensowenig eine bestimmte Grenzlinie zwischen Mensch und Thier, wie leiblich. Auch die höchsten Seelenvermögen des Menschen keimen in niederen Regionen, und seine erhabensten und tiefsten Empfindungen, wie Liebe, Dankbarkeit u. s. w., theilt er mit den Thieren. Alle Vorzüge des Menschen sind in der Thierwelt gewissermaaßen prophetisch vorgebaut und nur in ihm durch natürliche Auswahl weiter

entwickelt. Der Unterschied zwischen Mensch und Thier besteht bloß in der größeren Vervollkommnung und vortheilhafteren Ausbildung der mit den Thieren gemeinschaftlichen Züge und darin, daß die Verstandeskräfte bei den Menschen auf Kosten der niederen Triebe und Neigungen mehr entwickelt sind. Aber deshalb darf man nicht glauben, daß das Thier jene Verstandeskräfte nicht besitze. Das Thier vergleicht, folgert, zieht Schlüsse, macht Erfahrungen, denkt nach u. s. w. gerade so wie der Mensch, nur in quantitativ geringerem Grade. Auch die Gesetze des Denkens sind bei den höheren Thieren und bei den Menschen ganz dieselben, und die sog. Inductionen und Deductionen werden hier wie dort ganz in gleicher Weise gebildet. Auch alle staatlichen und socialen oder gesellschaftlichen Einrichtungen der menschlichen Gesellschaft sind bei den Thieren in den Anlagen und Anfängen schon vorgebildet, ja zum Theil sogar höher entwickelt, als bei dem Menschen." „Die Thiere haben nicht bloß Verstand und moralische Empfindungen so gut wie der Mensch; sie haben auch eine Sprache, die wir freilich nicht verstehen; sie bilden Gesellschaften und Staaten, die oft besser organisirt sind, als die menschlichen; sie verfertigen Bauwerke und Paläste, gegen welche die menschlichen im Verhältniß oft nur armselige Stümpereien sind; sie haben Soldaten und Sclaven, Gefängnisse und Justizhöfe; sie lernen aus Erfahrung gerade so wie der Mensch; und das Princip der Erziehung der Jungen durch die Alten ist bei ihnen gerade so geltend, wie bei uns. Nur wird dieses Princip bei ihnen verhältnißmäßig nicht immer so vernachlässigt, wie von den Menschen, bei denen die Schulen und Erziehungshäuser durchschnittlich in demselben Maaße klein, in welchen die Kasernen und Gefängnißhäuser groß zu sein pflegen. Sie bilden sich auch weiter und schreiten namentlich (wie dies bei Hausthieren zu sehen) im Umgang mit Menschen geistig voran, obgleich man gerade in der Unfähigkeit der Weiterbildung ein specifisches Unterscheidungszeichen finden wollte; und doch schreiten die Wilden nicht voran. Sagt man endlich, der Mensch habe allein eine Sprache zum Ausdruck abstracter, abgezogener Begriffe, so ist auch dies nicht zutreffend, denn allen americanischen, australischen, einem Theil der polynesischen und wohl der Mehrzahl der Negersprachen fehlen sie. Ueberhaupt mache man doch bei Vergleichung von Mensch und Thier nicht immer wieder den Fehler, den höchstgebildeten Europäer mit den Thieren zusammenzustellen, wo sich freilich eine scheinbar durch nichts auszufüllende Kluft offenbart; man nehme den Wilden Afrikas, Australiens, der dem Thier viel näher steht und doch auch ein Mensch ist. Wenn daher der berühmte Anatom und Physiolog, Professor Bischoff

in München, sagt, das Thier habe nur Bewußtsein, der Mensch auch Selbstbewußtsein, und dies definirt als „die Fähigkeit und Nothwendigkeit, über sich selbst, über die ganze eigene Erscheinungsweise und ihren Zusammenhang mit der übrigen Schöpfung nachzudenken", so muß man den Herrn Professor fragen, ob der Papua, der Eskimo, ja der europäische Proletarier das Bedürfniß empfinde oder auch nur die Fähigkeit besitze, über jene schönen Dinge nachzudenken?"

Gewiß, das sind schöne Dinge, die uns Herr Büchner zu lesen giebt, und Häckel in seiner natürlichen Schöpfungsgeschichte spricht ähnlich. Nur schade, daß Herr Büchner nicht namhaft machte jenen europäischen Proletarier, der dazu nicht das Bedürfniß empfand, was Bischoff als Menschencharacter hinstellte: nämlich „über sich und seinen Zusammenhang zur Welt" nachzudenken. In den socialdemokratischen Versammlungen, denen ich beiwohnte, lernte ich nur Bischoff's Menschen, aber nicht Büchner's Phantasieproletarier kennen. Auch lehrte mich noch keine Reisebeschreibung jenen „Wilden" kennen, der ohne mythologische Sage über Menschenentstehung und Weltbildung lebe, d. h. der nicht, wie Bischoff sagt: über sich und den Zusammenhang zur Welt nachdenke. Und wenn Herr Büchner Herrn Bischoff spottend vorwirft, unter die Philosophen sich „verirrt" zu haben, so haben wir dasselbe Recht, Herrn Büchner zu fragen: wenn die Thiere Inductionen und Deductionen machen wie die Menschen und ihre Erziehung verhältnißmäßig weniger vernachlässigt ist, warum hat er sich von den Thieren zu den schlechteren, kasernenbeglückten Menschen „verirrt?" Büchner sagt: „Herr Bischoff, der verirrte Philosophe steht mit seiner sonderbaren Definition unter den Philosophen allein, denn der wirkliche Philosoph Schopenhauer sagt, manche thörichte Philosophen sprechen ohne Schein des Grundes dem Thier das Selbstbewußtsein ab, und ruft vortrefflich aus: Ein solcher Philosoph sollte sich einmal zwischen den Klauen eines Tigers befinden und bald zu seinem Schaden inne werden, welchen Unterschied derselbe zwischen Ich und Nichtich zu machen weiß!" Mit gleicher Schopenhauerscher Vortrefflichkeit aber läßt sich rufen: Diesen Herren der Nivellirungsmanie sollte einmal aufoctroirt werden, die Sitten ägyptischen Thierdienstes auszuführen, wie würden sie in ästhetischer Entrüstung auf den Unterschied von Mensch und Thier hinweisen und ihn practisch anerkennen, während sie ihn theoretisch verschwinden lassen wollen.

Vortr. IV. S. 170. Die Worte Platos lauten: *Θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ.* Max Müller Vorl. 2. Aufl. I. S. 396.

Vortr. IV. S. 173. Hochstetter, Neu-Seeland. S. 511 giebt folgenden Mythus der Maori: „Rangi und Papa, Himmel und Erde, liegen am Anfang der Dinge flach aufeinander, ihre Kinder sind in Finsterniß gehüllt und berathen, wie Licht zu schaffen. Nach längeren Versuchen gelingt es dem Tane-mahuta, dem Vater der Wälder, beide zu trennen, er stemmt den Kopf gegen die Mutter, die Füße gegen den Vater, den er so in die Höhe hebt; ewige Scheidung des Himmels und der Erde. Nun beginnt Licht und Leben und Bewegung, aber auch Fehde unter den Kindern. Tawhiri-matea, der Gott der Winde, zieht mit seinem Vater aufwärts und kämpft gegen den Gott der Wälder. Aber die Liebe zwischen den Eltern bleibt dieselbe, trotz der Trennung. Der Vater schaut mit blauen Augen herab nach der Mutter. Die sanften warmen Seufzer, ihres Busens steigen empor zu ihm, von den waldigen Bergeshöhen und den tiefen Thälern erheben sie sich zum Himmel; die Menschen nennen dies — Nebel. Und der Himmel, wenn er während der langen Nächte über die Trennung von der Geliebten klagt, vergießt tausend glänzende Thränen, die auf ihren Busen fallen, und die Menschen, wenn sie dieselben sehen, nennen sie — Thautropfen." Die Maori rechnet man zu jenen „Wilden", welche beweisen sollen, daß „nicht alle Menschen entwickelungsfähig sind", daß also „die Fortentwickelungsfähigkeit kein allgemeiner Vorzug der Menschen vor den Thieren" sei. Aber es ist gewiß, unser Mythus zeigt, wie diese Vorstellung von „Wilden" ein Phantasieproduct des nivellirenden Materialismus ist. Ein „Wilder", welcher im Nebel „Seufzer der liebeklagenden Erde", im Thau „Thränen der sehnenden Noth" des Himmels sieht, zeigt wenigstens eine Weichheit, eine Poesie der Auffassung, die uns diesen „Wilden" als nicht so tief in der Menschheit stehend zeigt, wie man, um die Lücke auszufüllen zwischen einem Gorilla und dem die höchste Weisheit des Materialismus denkenden Menschen, gerne behaupten will. Und wenn der Maori sagt (Hochstetter a. a. O. S. 479): „Wie des weißen Mannes Ratte die einheimische vertrieben hat, so vertreibt die europäische Fliege unsere eigene. Der eingewanderte Klee tödtet unser Farrnkraut, und so werden die Maori verschwinden vor dem weißen Manne selbst", so hat dies mit der Entwickelungsfähigkeit der Neuseeländer nichts zu thun. Nach dem Gesetze der Trägheit bedarf die Befruchtung der vorhandenen Vorstellungen der Maori durch christliche Ideen der Zeit, aber da ihnen der Fortschritt gebracht wird mit Unterdrückung der Freiheit, so ziehen sie den Tod der Knechtschaft vor.

Vortr. IV. S. 190. Wir haben an mehreren Stellen Hegelianismus und Materialismus als Gleiches wollend hingestellt. Da wir nun

nirgends Veranlassung hatten, den Unterschied beider Systeme zu zeigen, so wollen wir wenigstens hier ein Mißverständniß abwehren. Beide Systeme sind nicht einerlei; Hegel setzt das Absolute, das absolute Wissen voran, und dies entäußert sich zur Natur, zur Materie. Aus diesem entäußerten Geist sucht denn der reine, für sich seiende Geist wieder sich zu erheben. Diese Strecke der Entwickelung von Materie zum Geist ist nun dieselbe, welche der Materialismus zurückzulegen hat. Dabei ist noch Folgendes wichtig. In Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften heißt der §. 249: „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt; aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist. Der Begriff ist aber in der Natur theils nur ein Inneres, theils existirend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die existirende Metamorphose beschränkt." Die Anmerkung des §. setzt zu: „Eines Hervorgehens z. B. der Pflanzen und Thiere aus Wasser u. s. f. muß sich die denkende Betrachtung entschlagen. Der Natur ist gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen. Die Ergänzung einer Stufe aus der andern ist Nothwendigkeit der Idee; und die Verschiedenheit der Formen muß als nothwendige und bestimmte aufgefaßt werden. Die thierische Natur ist Wahrheit der vegetabilischen und mineralogischen." — Bei Hegel ist also das Thier nur der Idee nach die höhere Stufe der Pflanzen; in Wirklichkeit, in der Natur findet nicht eine „Auseinanderentwickelung", sondern nur ein „Nebeneinanderbestehen", „ein gleichgültig auseinandergefallenes Existiren" statt. Aber der Materialismus hat diesen §. 249 auch. Auch bei ihm entwickeln sich die Stufen nicht „auseinander", das Thier nicht aus der Pflanze, der Löwe nicht aus dem Esel, sondern die Stufen „entwickeln sich nebeneinander". Das heißt mit Hegel, Pflanze, Thier, Esel, Löwe sind gleichgültig nebeneinander bestehende Existenzformen von Einem anfangenden Etwas. Hegel nennt dies die den Grund der Natur ausmachende Idee. Häckel nennt dies anfangende Etwas des Lebens die „Monere", als einfachste Lebensform. Einfachere Organismen, sagt er, können nicht gedacht werden. Nun sollte man glauben, diese „Einfachheit" begründe den Fortentwickelungstrieb zum Zusammengesetzteren; aber es giebt s. g. Dauertypen, die seit unermeßlichen Zeiten auf derselben Stufe der Organisation stehen, und

hier soll es denn „die äußerste Einfachheit und Gleichförmigkeit der Lebensbedingungen" sein, welche diese Formen, niederste Weichthiere z. B., an der natürlichen Züchtung nicht theil nehmen ließen, da sie, wie Büchner sagt (Vorl. S. 215) keinen Vortheil aus ihr schöpfen. Warum aber nahm die „allereinfachste" Monere an der Züchtung theil? Bei Hegel kann man sagen, das Absolute gefällt sich darin, will sich in den verschiedensten Formen manifestiren; aber was regt im Materialismus die Differenzirung an, da das einfachste Leben sich völlig genügt in seiner Einfachheit und, wie Büchner sagt, keinen Vortheil hat von der Züchtung?

Vortr. V. S. 229. Hier die vollständige Angabe der Schlußfiguren oder Syllogismen aus Fortlage's Psychologie Bd. I. Es sind die allmöglichen Variationen, unter denen der urtheilen Wollende gegebene Bedingungen zusammenfaßt, um daraus ein Urtheil zu entwickeln. In der Eile des Sprechens wird die Vollständigkeit solcher Entwickelung selten klar vor Augen gestellt. Das spätere Prüfen eines Urtheils wird sich aber der vollständigen Schlußform nicht entziehen können.

Erster Modus. M : P
S : M
―――
S : P.

1) Barbara. AAA.
Die Pflanzen (S) thun den Augen wohl (P), weil sie grün sind (M).
Denn das Grüne (M) thut den Augen wohl (P),
Und da die Pflanzen (S) grün sind (M),
So thun sie (S) den Augen wohl (P).

2) Celarent. EAE.
Kein Hottentott (S) ist Astronom (P), weil ungelehrt (M).
Denn kein Ungelehrter (M) ist Astronom (P),
Und weil alle Hottentotten (S) ungelehrt sind (M),
So ist keiner von ihnen (S) Astronom (P).

3) Darii. AJJ.
Sie (S) gefällt mir (P) wegen ihrer Schönheit (M).
Denn das Schöne (M) gefällt mir (E).
Sie (S) aber ist schön (M),
Und so kommt es, daß sie (S) mir gefällt (P).

4) Ferio. EJO.
Dieses Rasirmesser (S) ist nicht brauchbar (P), weil es Scharten hat (M).
Denn was schartig ist (M), ist nicht brauchbar (P),

Dieses Rasirmesser (S) hat aber Scharten (M),
Es (S) ist also nicht brauchbar (P).

Zweiter Modus. P : M
S : M
S : P.

5) Cesare. EAE.

Kein Hottentott (S) ist Astronom (P), weil ungelehrt (M).
Denn kein Astronom (P) darf ungelehrt sein (M).
Alle Hottentotten (S) aber sind ungelehrt (M),
Daher ist Niemand unter ihnen (S) Astronom (P).

6) Camestres. AEE.

Kein Hottentott (S) ist Astronom (P), weil keiner gelehrt ist (M).
Denn alle Astronomen (P) sind gelehrt (M),
Und da nun kein Hottentott (S) dieses ist (M),
So ist auch kein Hottentott (S) Astronom (P).

7) Festino. EJO.

Dieses Siegellack (S) ist nicht von guter Sorte (P), weil es schlecht brennt (M).
Denn kein Siegellack von guter Sorte (P) brennt schlecht (M).
Da nun dieses Siegellack (S) schlecht brennt (M),
So ist es (S) nicht von guter Sorte.

8) Baroco. AOO.

Einige Vornehme (S) können nicht Pasteten essen (P), weil sie kein Geld dazu haben.
Denn wer Pasteten essen will (P), muß viel Geld haben (M).
Da nun einige Vornehme (S) nicht viel Geld haben (M),
So können sie (S) nicht Pasteten essen (P).

Dritter Modus. M : P
M : S
S : P.

9) Darapti. AAJ.

Einige Menschen (S) wußten Zukünftiges (P), weil sie Propheten waren.
Denn alle Propheten (M) wußten Zukünftiges (P).
Und indem alle Propheten (M) Menschen waren (S),
So haben einige Menschen (S) Zukünftiges gewußt (P).

10) Felapton. EAO.

Einige Thiere (S) haben keine Füße (P), wie die Schlangen (M).
Denn die Schlangen (M) haben keine Füße (E),

Und da die Schlangen (M) Thiere sind (S),
So haben einige Thiere (S) keine Füße (P).

11) Disamis. JAJ.

Einiges Tödtliche (S) stammt aus dem Pflanzenreich (P); denn es giebt darin Gifte (M).
Weil nun einige Gifte (M) aus dem Pflanzenreich stammen (P),
Und weil alle Gifte (M) tödtlich sind (S),
So stammt einiges Tödtliche (M) aus dem Pflanzenreich (P).

12) Datisi. AJJ.

Einigen Guten (S) geht es schlecht (P); z. B. einigen verkannten Genies (M).
Denn allen verkannten Genies (M) geht es schlecht (P),
Und da einige verkannte Genies (M) gute Menschen sind (S),
So geht es einigen Guten (S) schlecht (P).

13) Bocardo. OAO.

Einige Thiere (S) haben keine Füße (P), z. B. einige Amphibien (M).
Denn einige Amphibien (M) haben keine Füße (P),
Und weil alle Amphibien (M) Thiere sind (S),
So haben einige Thiere (S) keine Füße (P).

14) Ferison. EJO.

Einige Wasserthiere (S) legen keine Eier (P), weil sie Säugethiere sind (M).
Denn kein Säugethier (M) legt Eier (P),
Aber einige Säugethiere (M) leben im Wasser (S),
Folglich legen einige Wasserthiere (S) keine Eier (P).

Vierter Modus. P : M
M : S
――――
S : P.

15) Bamalip. AAJ.

Zu dem, was dem Auge wohlthut (S), gehören die Pflanzen (P) wegen ihres Grüns (M).
Denn alle Pflanzen (P) sind grün (M),
Alles Grüne (M) aber thut dem Auge wohl (S),
Und folglich ist Einiges, was dem Auge wohlthut (S), Pflanze (P).

16) Calemes. AEE.

Kein Hottentott (S) ist Astronom (P), weil kein Gelehrter (M) Hottentott ist.
Denn alle Astronomen (P) sind Gelehrte (M);
Aber kein Gelehrter (M) ist Hottentott (S),
Und folglich kein Hottentott (S) Astronom (P).

17) Dimatis. JAJ.
Einiges Tödtliche (S) stammt aus dem Pflanzenreich (P), nämlich das Giftige darin (M).
Denn gewisse Pflanzen (P) sind giftig (M),
Alles Giftige (M) aber ist tödtlich (S),
Und so stammt einiges Tödtliche (S) aus dem Pflanzenreich (P).

18) Fesapo. EAO.
Gewisse Krankheiten (S) kann der Arzt nicht heilen (P), z. B. die Schwindsucht (M).
Denn heilen kann kein Arzt (P) die Schwindsucht (M),
Alle Schwindsucht (M) aber ist eine Krankheit (S),
Und so giebt es gewisse Krankheiten (S), die der Arzt nicht heilen kann (P).

19) Fresison. EJO.
Nicht alle Kaufleute (S) sind ehrlich (P), z. B. die Schmuggler nicht (M).
Denn kein ehrlicher Mann (P) schmuggelt (M),
Und da unter den Schmugglern (M) Kaufleute sind (S),
So sind nicht alle Kaufleute (S) ehrlich (P).

Vortr. V. S. 247. Das im Text erwähnte Capitel aus Hegels Phänomenologie (Werke, Berlin 1832. Band II. S. 231—262) lautet im Auszuge:

„Das Individuum ist an und für sich selbst. Es ist für sich oder ist ein freies Thun. Es ist an sich oder es hat ein ursprüngliches bestimmtes Sein. An ihm selbst tritt also der Gegensatz hervor, dies Gedoppelte, Bewegung des Bewußtseins, und das feste Sein einer erscheinenden Wirklichkeit, zu sein, einer solchen, welche an ihm unmittelbar die seinige ist. Dies Sein, der Leib der bestimmten Individualität ist die Ursprünglichkeit derselben, ihr Nichtgethanhaben. Aber da das Individuum zugleich nur ist, was es gethan hat, so ist der Leib auch zugleich der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst, zugleich ein Zeichen, woran es zu erkennen giebt, was es in dem Sinne ist, daß es seine unmittelbare Natur ins Werk richtet. — Die Wirklichkeit des Menschen ist nicht sein Gesicht (sein Aeußeres, die Organe); sondern das wahre Sein des Menschen ist seine That. Die That ist ein Einfach-Bestimmtes, Allgemeines, in einer Abstraction zu Befassendes; Mord u. s. w. Sie ist dies, und ihr Sein ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie ist dies, und der individuelle Mensch ist, was sie ist. Nicht die Figur, die That ist zu zergliedern, ihre Absicht zu erklären. — Es ist noch die Seite zu betrachten, daß das Aeu-

ßere eine ganz ruhende Wirklichkeit ist, welche nicht an ihr selbst redendes Zeichen, sondern getrennt von der selbstbewußten Bewegung sich für sich darstellt und als bloßes Ding ist. Es ist die Bestimmung der Seite der Wirklichkeit zu betrachten, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren festen, rein daseienden Wirklichkeit ihr Wesen ausspreche. Es scheint hier ein Causalitätsverhältniß stattfinden zu müssen. Daß nun die geistige Individualität auf den Leib wirke, muß sie als Ursache selbst leiblich sein. Das Leibliche aber, worin sie als Ursache ist, ist das Organ; aber hier nicht ein solches, das wie Hand, Geschlechtsorgan Mittel zu äußeren Gegenständen ist, sondern ein solches, worin die Individualität sich für sich erhält, als ein in sich reflectirtes. — Das Nervensystem ist die unmittelbare Ruhe des Organischen in seiner Bewegung. Die Nerven selbst sind zwar wieder die Organe des schon in seiner Richtung nach Außen versenkten Bewußtseins; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in sich bleibende, die nicht gegenständliche, die auch nicht hinausgehende, unmittelbare Gegenwart des Selbstbewußtseins betrachtet werden. Das geistig organische Sein hat zugleich die nothwendige Seite eines ruhenden bestehenden Daseins. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche Fürsichsein des Geistes ist, so ist der Schädel und die Rückenwirbelsäule das andere ausgeschiedene Extrem hierzu, nämlich das feste ruhende Ding. Es ist dem Schädel nicht die Bedeutung eines Organs zuzuschreiben; wir morden nicht mit dem Schädel, wie wir mit dem Auge sehen. — Causalzusammenhang fällt zwischen beiden weg, insofern das Fürsichsein als organische Lebendigkeit in beide auf gleiche Weise fällt. Es ist aber auch wieder innerhalb der organischen Einheit ein Causalzusammenhang zu setzen, indem das Fürsichsein auf die Seite des Gehirns, die Bestimmung des Daseins auf die Seite des Schädels fällt; es ist der Zusammenhang eine nothwendige Beziehung derselben als äußere für einander, d. h. eine selbst äußerliche, wodurch also ihre Gestalt durcheinander bestimmt würde. — Das Für- und Insichsein der selbstbewußten Individualität ist auf der einen Seite das Wesen und Subject, welches am Gehirn ein Sein hat, das unter es subsumirt ist, und seinen Werth nur durch die inwohnende Bedeutung erhält. Die andere Seite der selbstbewußten Individualität aber, die Seite ihres Daseins ist als Sein, als selbständig und Subject, oder als ein Ding, nämlich ein Knochen; die Wirklichkeit und das Dasein des Menschen ist sein Schädelknochen. Dies ist das Verhältniß und der Verstand, den die beiden Seiten dieser Beziehung in dem sie beobachtenden Bewußtsein haben. Der Schädelknochen hat im Allgemeinen die

Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geistes zu sein. Die Aeußerlichkeit ist nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, sondern als todtes Ding die äußere unmittelbare Wirklichkeit des Geistes. — Es soll dies nicht Materialismus sein; der Geist soll nicht als Ding, der von einem Schädel vorgestellt wird, ausgesprochen werden, sondern er ist noch etwas anders als dieser Knochen, aber er ist, heißt selbst nichts anderes als er ist ein Ding. Er ist, daß dies vom Geiste ausgesagt wird, ist ein wichtiger Ausdruck. Wenn sonst vom Geist gesagt wird, er ist, hat ein Sein, ist ein Ding, eine einzelne Wirklichkeit, so wird damit nicht etwas gemeint, das man sehen, in die Hand nehmen, stoßen u. s. w. kann, aber gesagt wird ein solches und was in Wahrheit ausgedrückt wird, drückt sich hiermit so aus: das Sein des Geistes ist ein Knochen. — Dies Resultat hat eine doppelte Bedeutung; einmal eine wahre, als Ergänzung des Resultates der vorherigen Bewegung des Selbstbewußtseins. Das (vorherige) unglückliche Selbstbewußtsein entäußerte sich seiner Selbständigkeit und rang sein Fürsichsein zum Ding heraus; es wurde beobachtendes Bewußtsein, für welches ein Sein ein Ding ist. Aber dies, was Ding ist, ist das Selbstbewußtsein; es ist also die Einheit des Ich und des Seins, die Kategorie. Indem der Gegenstand für das Bewußtsein so bestimmt ist, hat es Vernunft. Das Bewußtsein, wie das Selbstbewußtsein ist an sich eigentlich Vernunft, aber nur von dem Bewußtsein, dem der Gegenstand als die Kategorie sich bestimmt hat, kann gesagt werden, daß es Vernunft hat. — In seinem Resultat spricht das Bewußtsein das, dessen bewußtlose Gewißheit es ist, als Satz aus, — den Satz, der im Begriff der Vernunft liegt. Er ist das unendliche Urtheil, daß das Selbst ein Ding ist; ein Urtheil, das sich selbst aufhebt, und das Ding nicht als äußeres stehen läßt. Durch dies Resultat wird also die Kategorie als sich aufhebender Gegensatz erkannt. Das Bewußtsein will sich nicht mehr unmittelbar finden, sondern durch seine Thätigkeit sich selbst hervorbringen. Es selbst ist sich Zweck des Thuns, während es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war. — Die andere Bedeutung des Resultates ist die des begrifflosen Beobachtens. Dieses spricht unbefangen den Knochen als die Wirklichkeit des Geistes aus. Da es aber darüber, daß es dieses sagt, keine Klarheit des Bewußtseins hat, so faßt es seinen Satz nicht in der Bestimmtheit seines Subjects und Prädicats, noch weniger in dem Sinne des sich selbst auflösenden Urtheils und des Begriffs auf. — Es verbirgt sich vielmehr hier aus einem tiefer liegenden Selbstbewußtsein des Geistes, das hier als natür-

liche Honnetetät erscheint, die Schmählichkeit des begrifflosen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenlosigkeit selbst, mancherlei Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. s. w., die hier keinen Sinn haben, einzumischen, und durch Unterscheidungen, die von ihnen hergenommen sind, das Grelle des Satzes zu verstecken. — Der Begriff dieser Vorstellung, daß der Geist Knochen sei, ist dies, daß die Gewißheit der Vernunft sich selbst als gegenständliche Wirklichkeit sucht und sich jetzt als Dingheit, als rein gegenständliche ist. Sie ist dies aber im Begriff, oder der Begriff ist ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernen Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist, wenn das sich selbst aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewußtsein, dieser seiner Unendlichkeit genommen wird, sondern als ein bleibender Satz, und dessen Subject und Prädicat jedes für sich gelten, das Selbst als Selbst, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andere sein soll. Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegentheil entzweit, ein Gegensatz, der eben darum, eben so unmittelbar aufgehoben ist. — S. 263. Das Tiefe, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein vorstellendes Bewußtsein treibt und es in diesem stehen läßt — und die Unwissenheit dieses Bewußtseins, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, die an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung und des Organs des Pissens, naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens, das in der Vorstellung bleibende Bewußtsein desselben aber verhält sich als Pissen."

Vortr. V. S. 257. Wenn wir oben S. 257 sagten, der Materialismus sei so alt wie die Philosophie, und hier den Materialismus entstehen lassen gleichsam mit dem ersten Menschen überhaupt, so ist dies kein Widerspruch, da oben von der Philosophie die Rede war und man überhaupt deren Entstehen in die griechische Zeit versetzt, wo man zum ersten Male versuchte, eine systematische Weltanschauung unabhängig von vorhandenen mythologischen Vorstellungen zu geben. Die übrigen alten Völker erstrebten diese Unabhängigkeit nicht und suchten nur das mythologisch Gegebene weiter und schärfer zu fassen. Natürlich werden sich auch hier materialistische Ansichten bilden; von den Chinesen war

die Rede. Ich will hier noch eine Stelle aus dem alten indischen Epos Ramajana beifügen. Der alte König Dasarath hatte durch die List seines Weibes Keikeji seinen liebsten Sohn Rama in den Wald verbannt auf 14 Jahre, und dem abwesenden Sohne Farata die Herrschaft gegeben. Er starb bald aus Reue. Farata, als er, nach Hause gerufen, das Geschehene hört, eilt in den Wald, seinen Bruder zurückzuholen und ihm den ihm gebührenden Thron abzutreten; aber Rama schlägt es aus, da er seinem todten Vater Dasarath die Treue halten will, und auf seine ablehnende Rede: — die Anwesenden:

Sie schwiegen mit Bewunderung.
  Dschawali dann, ein Brahmener,
Aus ihrer Mitte redete
  so frevelhaft den Rama an.
Ei, Raghawer, daß doch dein Sinn
  nicht übersehe, was dir frommt.
Und sprich doch, da du edel bist,
  nicht wie der niedre Pöbel spricht.
Was gehen andere dich an?
  Wer ist mit anderen verwandt?
Allein geboren wird der Mensch,
  allein sinkt jeder in das Nichts.
Deswegen, wer am Vater, an
  der Mutter hängt, o edler Ram,
Der wird ein Thor mit Recht genannt,
  denn Jeder steht für sich allein.
So wie, wer auf der Reise ist,
  in einem Dorfe wohl verweilt,
Und andern Tags die Herberg' schon
  verläßt und fröhlich weiter zieht,
So sind auch für die Menschen nur
  Herbergen Haus und Vaterland
Und seine Eltern. Daran hängt
  ein edler Weiser nicht sein Herz.
Was liegt dir an Dasaratha,
  ihr geht einander gar nichts an.
Er ist ein andrer ja als du;
  drum thue, was dir wohlgefällt.
Ein Vater ist ja nichts, als was
  dem Halme ist das Samenkorn;
Nur Blut und Fleisch, nur Sinnlichkeit
  ist, was dem Menschen Leben giebt.
Gegangen ist der König nun,
  wie ihm zu gehn beschlossen war.
Das ist das Loos der Sterblichen.
  Du aber bist umsonst beraubt.

Nur die sind mir bedauernswerth,
 die ihrer Pflicht beflissen sind.
Hier wartet ihrer nichts als Leid,
 und nach dem Tod ist alles aus.
Einfältig streut den Vätern und
 den Göttern Speise aus das Volk.
Sie werfen ihre Speise weg,
 denn Todte essen doch nichts mehr.
Ein Todter ißt das Opfer nicht,
 das ja am Wege liegen bleibt.
Die Bücher, worin weiter nichts
 als opfre, gieb, enthalte dich,
Kasteie dich, geschrieben steht,
 die Pfaffen haben sie gemacht.
Drum denke, dieser ist nicht mehr,
 und halte dich, o weiser Held,
An das, was dir vor Augen liegt,
 vom Unsichtbaren wende dich.
Wenn du zu dieser Ansicht dich
 bekennst, die von der ganzen Welt
Bestätigt wird, so nimm das Reich
 und thu', was Farata begehrt.
Auf diese Worte Dschawali's
 erwiederte mit Strenge Ram:
Mich wundert, daß mein Vater dich
 in seinen Rath erwählet hat,
Der du von Recht und Wahrheit fern,
 dich zur Gottlosigkeit bekennst.
Mit einem Gottesläugner will
 ein Weiser nicht beisammen sein.

A. Holtzmann: Indische Sagen. 2. Aufl. II. S. 339.

A. W. Schade's Buchdruckerei (L. Schade) in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

